غیر سودی بینکاری

متعلقہ فقہی مسائل کی تحقیق
اور اشکالات کا جائزہ

مفتی محمد تقی عثمانی

مکتبہ معارف القرآن کراچی
(Quranic Studies Publishers)

باہتمام : خضر اشفاق قاسمی

طبع جدید : جمادی الاوّل ۱۴۳۰ھ مئی 2009ء

مطبع : زمزم پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر : مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴

(Quranic Studies Publishers)

فون : 021-5031566, 021-5031565

ای میل : info@quranicpublishers.com

www.quranicpublishers.com

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ رب العالمین، والصلوٰۃ والسلام علیٰ سیدنا ومولانا محمد النبی الأمین، وعلیٰ آلہ وأصحابہ أجمعین، وعلیٰ کل من تبعھم بإحسان إلیٰ یوم الدین

پیش لفظ

موجودہ نظام معیشت میں سود ایک ایسی لعنت ہے جس نے پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔ قرآن وسنت میں اسکی حرمت کا تذکرہ جتنی تفصیل کے ساتھ فرمایا گیا ہے، اور اُس پر جو وعیدیں ارشاد ہوئی ہیں، شاید کسی اور گناہ کیلئے نہیں ہوئیں۔ اس سلسلے میں قرآن وسنت کے ارشادات میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''مسئلہ سود'' میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اور انہی کے حکم پر اس کتاب کا دوسرا حصہ ''تجارتی سود'' کے عنوان سے بندے نے اٹھارہ سال کی عمر میں لکھا تھا جس میں اُن لوگوں کی تردید کی تھی جو موجودہ بینکوں کے سود کو جائز کہنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسکے بعد بھی اس موضوع پر بندے کو کئی کتابیں اور مقالے لکھنے کا موقع ملا جن میں سے آخری کتاب وہ ہے جو میں نے سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کے رکن کی حیثیت سے ایک فیصلے میں لکھی تھی، اور ''سود پر تاریخی فیصلہ'' کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔

اپنے اکابر میں سے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب، حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحب، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالشکور ترمذی صاحب، حضرت مولانا شمس الحق افغانی صاحب، حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں

بندے کو یاد ہے کہ یہ سب حضرات اس فکر میں رہے کہ موجودہ نظام بینکاری کو سود سے پاک کر کے ایسا متبادل نظام قائم ہو جس کے ذریعے اس حرام معاملے سے نجات مل سکے۔ ان حضرات میں سے بعض نے اس موضوع پر تحریریں بھی لکھیں، بعض نے اُسکے لئے عملی کوششیں بھی کیں۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مجھے یاد ہے کہ انہوں نے میرے بچپن کے زمانے میں چودھری محمد علی صاحب مرحوم سے، جو اُس وقت وزیر خزانہ تھے اور بعد میں وزیر اعظم بھی بنے، اس موضوع پر طویل نشستیں کیں، اور غیر سودی بینکاری کا ایک خاکہ بھی تیار کیا تھا۔ پھر صدر محمد ایوب خان صاحب مرحوم کے زمانے میں شیخ احمد ارشاد صاحب نے کراچی میں ایک کوآپریٹو بینک شرعی اصولوں پر قائم کرنے کا ارادہ کیا تو وہ کثرت سے حضرت والد صاحب اور حضرت بنوری صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ سے ملتے رہے۔ (اس بینک کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ کے تأثرات زیر نظر کتاب میں آنے والے ہیں)

بہر حال! اپنے بزرگوں کی یہ خواہش اور کوشش تقریباً تواتر سے سامنے آتی رہی ہے کہ سودی بینکاری کا کوئی متبادل نظام پیش کیا جائے، لیکن اس کی مفصل عملی شکل ہمارے ملک میں پہلی بار اُس وقت سامنے آئی جب صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم کے زمانے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل نو ہوئی، اور اُس وقت حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ بھی اُسکے رکن نامزد کئے گئے، اور بندے کو بھی حضرت قدس سرہ کے ساتھ اسمیں خدمت کا موقع ملا۔ اُسکے بالکل ابتدائی اجلاسات میں ہی کونسل کے کام کا جو نقشہ تیار کیا گیا، اُس میں غیر سودی بینکاری کی مفصل تجویز دینا شامل تھا، لیکن افسوس ہے کہ حضرت بنوری قدس سرہ کی اُسکے فوراً بعد وفات ہوگئی، اور انکی جگہ حضرت مولانا شمس الحق افغانی صاحب قدس سرہ کو رکن بنایا گیا، اور بالآخر کونسل نے ایک رپورٹ تیار کی جس پر حضرتؒ کے علاوہ حضرت مولانا مفتی سیاح الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور بندے کے بھی دستخط تھے۔

اُسکے بعد سن ۱۴۱۲ھ میں غیر سودی بینکاری کے مجوزہ طریقوں پر غور کرنے کیلئے کراچی میں مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کا اجلاس ہوا جس میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مفتی عبدالشکور ترمذی صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، حضرت مولانا مفتی سحبان محمود صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ اور حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی، حضرت مفتی عبدالواحد صاحب، خیر المدارس ملتان سے حضرت مفتی محمد انور صاحب مدظلہم شریک تھے، اور یہ ناکارہ بھی حاضر تھا۔ اس مجلس کی قراردادیں احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۱ پر شائع ہوچکی ہیں۔

جو تجاویز اس مجلس میں منظور ہوئی تھیں، اُنہی کو بنیاد بنا کر اُس کے بعد میں نے غیر سودی بینکاری کے موضوع پر کئی کتابیں اور مقالے اردو، عربی اور انگریزی زبانوں میں لکھے ہیں جن میں غیر سودی بینکاری کو عملاً نافذ کرنے کے مختلف طریقوں پر بحث کی گئی ہے، اور ان میں حضرات علماء کرام سے یہ درخواست بھی کی گئی ہے کہ یہ چونکہ ایک نیا موضوع ہے، اس لئے وہ ان تجاویز پر غور فرما کر اپنی آراء سے بھی مطلع فرمائیں، مقصد یہ تھا کہ اگر کچھ اشکالات یا تجاویز سامنے آئیں تو ان پر افہام وتفہیم کے ماحول میں غور کیا جاسکے۔ بعض حضرات نے خطوط کے ذریعے کچھ اشکالات یا تجاویز اسی افہام وتفہیم کے ماحول میں ارسال فرمائیں جن پر اُن سے خط وکتابت بھی رہی، جسکا ایک اچھا خاصا ضخیم فائل میرے پاس محفوظ ہے۔ اس خط وکتابت کے نتیجے میں بعض جگہ بندے نے اپنی تالیفات میں تبدیلی بھی کی، اور جو پرائیویٹ غیر سودی بینک قائم ہوے، اُن میں انکو نافذ کرنے کی بھی کوشش کی، اور بہت سے اشکالات کے جواب بھی دیئے۔ البتہ ایک ایسی تحریر کچھ لوگوں نے دکھائی جس میں بندے کی کتاب "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" کی بعض باتوں کی تردید کی گئی تھی، لیکن اس میں افہام وتفہیم کا ماحول مفقود نظر آیا، چنانچہ وہ چھپنے کے بعد بھی بندے کو نہیں بھیجی گئی تھی، بلکہ اشاعت کے بہت عرصے کے بعد مجھے کسی نے دکھائی۔ اُس پر غور تو ضرور کیا گیا،

لیکن جواب دہی کی فکر اس لئے نہیں کی گئی کہ ردوقدح اور بحث ومناظرہ کے ماحول میں داخل ہونا مقصود نہیں تھا۔

اب کئی سال کے بعد پچھلے برس اچانک غیر سودی بینکاری کے مروّجہ طریقوں کے بارے میں متعدد تنقیدی تحریریں شائع ہوئی ہیں جن میں اس موضوع پر بندے کی تحریروں اور تقریروں پر بھی تبصرہ فرمایا گیا ہے، اور بحیثیتِ مجموعی یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ یہ تمام طریقے شرعاً ناجائز ہیں، اور جو غیر سودی بینک ان طریقوں کو اختیار کئے ہوئے ہیں، ان کے ساتھ معاملات کرنا حرام ہے، بلکہ بعض تحریروں میں فرمایا گیا ہے کہ ان کی حرمت عام سودی بینکوں کی حرمت سے بھی زیادہ ہے۔

شروع میں ان تنقیدوں پر کچھ لکھنے میں مجھے کافی تأمل رہا۔ اُس کی ایک وجہ یہ تھی کہ، جیسا اوپر عرض کیا گیا، بحث ومناظرہ اور ردّوقدح سے کبھی طبعی مناسبت نہیں رہی، بالخصوص جب اُن اہلِ علم کے ساتھ اس کی نوبت آجائے جن کے بارے میں کبھی یہ تصوّر بھی نہیں تھا کہ وہ آمنے سامنے اِفہام وتفہیم کے بجائے مطبوعہ تحریروں کے ذریعے اختلاف کا اظہار فرمائیں گے۔ دوسرے جو اِشکالات اُنہوں نے ان مطبوعہ تحریروں میں اُٹھائے، اُن میں سے بہت سے وہ تھے جو میں خود اپنی کتابوں میں اُٹھا کر اُن پر بحث کر چکا تھا، اور کہیں جزم کے ساتھ اور کہیں قابلِ غور کہہ کر اُن کے اُصولی جواب بھی دیئے تھے۔ اس لئے شروع میں یہ خیال ہوا کہ حضرات اہلِ علم ان تنقیدوں کا میری تحریروں سے مقابلہ فرما کر دیکھیں گے تو وہ خود صحیح وغلط کا فیصلہ فرمالیں گے، لیکن بعد میں بہت سے اہلِ علم نے فرمائش کی کہ مجھے ان تنقیدوں کے بارے میں ضرور کچھ لکھنا چاہیے، اس لئے کہ آج کل تمام اہلِ علم اتنے مصروف ہیں کہ دونوں قسم کی تحریروں کا تقابل کرنے کا موقع ہر ایک کو نہیں مل سکتا، دوسرے بینکاری کا موضوع ایسا ہے کہ عام طور پر اُس کی جزئیات ہر ایک کی نظر میں نہیں ہوتیں، تیسرے ان

تنقیدوں میں بہت سی باتیں ایسی خلافِ واقعہ ہیں جن کا اندازہ اُن حضرات کو نہیں ہوسکتا جن کو عملی سابقہ پیش نہ آیا ہو۔

پھر اگر یہ تنقیدیں صرف کسی اِدارے یا چند اِداروں کے خلاف ہوتیں تو ان کا دِفاع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، لیکن ان میں سے کچھ نمایاں تحریروں میں غیر سودی بینکاری کے نفسِ تصوّر ہی کو یا ناجائز قرار دیا گیا ہے، یا عملاً ناممکن کہہ دیا گیا ہے' بلکہ یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ اگر ان بینکوں کو صرف شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر چلایا جائے تب بھی وہ ناجائز ہی رہیں گے، جس کا لازماً نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ موجودہ تجارت کو سود سے پاک کرنے کی ہر کوشش ناجائز یا لغو ہے، اور جن لوگوں کو اپنی تجارت میں بینکوں سے سابقہ پڑتا ہے، اُن کے لئے سود سے بچاؤ کا کوئی راستہ نہیں ہے، اور پورے عالمِ اسلام میں اپنی اپنی حکومتوں سے جو مطالبہ ہورہا ہے کہ بینکوں کو سود سے پاک کیا جائے، مسلمانوں کو اس مطالبے سے دست بردار ہوجانا چاہئے، اور سود کی حرمت کے حکم کے بارے میں یہ تسلیم کرلینا چاہئے کہ اس دور میں معاذاللہ اُس پر عمل ممکن نہیں ہے۔ البتہ کسی جگہ یہ شرط عائد فرمادی گئی ہے کہ جب تک سرمایہ دارانہ نظام موجود ہے، اُس وقت تک کوئی بینک اسلامی نہیں ہوسکتا، لیکن یہ نہیں فرمایا گیا کہ سرمایہ دارانہ نظام کس طرح ختم ہوگا؟ اور بینکوں کو سود سے پاک کئے بغیر سرمایہ دارانہ نظام کے خاتمے کا کیا تصوّر ہے؟

یہ نتائج چونکہ نہایت سنگین ہیں، اور اس موقف کو ثابت کرنے میں بعض اَحکامِ شریعت بھی ملتبس ہوگئے ہیں، نیز بندے کی طرف ایسی باتیں منسوب فرمائی گئی ہیں جو واقعے کے مطابق نہیں ہیں، اس لئے اِستخارہ واِستشارہ کے بعد یہ رائے ہوئی کہ کم ازکم ایک مرتبہ ان اُمور کی قدرے تفصیل کے ساتھ وضاحت کردی جائے، اور میری پچھلی تحریروں میں جو اُمور اِختصار کے ساتھ بیان ہوئے تھے، ان کے فقہی دلائل زیادہ تفصیل کے ساتھ آجائیں، اور جو نئے اِعتراضات آئے ہیں، اُن کی بھی تحقیق

ہوجائے۔ چنانچہ پیشِ نظر رسمی ردّوقدح نہیں ہے، بلکہ متعدّد متعلقہ مسائل کی تحقیق ہے۔

اس وقت تک میرے علم کے مطابق ایسی چار تحریریں آئی ہیں جو اس وقت میرے سامنے ہیں۔ ان میں سے بعض میں مجموعی حیثیت سے کچھ علمی نکات اُٹھائے گئے ہیں، بعض میں ذاتیات کو ہدف بنانے کا پہلو غالب ہے، اور بعض ان دونوں کے بین بین ایسی ہیں کہ ان میں ادب وانشاء اور صحافیانہ مضمون نگاری کے سلیقے کا عمدہ مظاہرہ ہے، اور بیان وبدیع کی صنعتیں بشمول طنز وتعریض اور ذم بما یشبہ المدح خوبصورتی سے استعمال فرمائی گئی ہیں، اور الکنایة أبلغ من التصریح کے اُصول پر اور کسی کسی جگہ "التصریح أشفی للصدر من الکنایة" کے قاعدے پر بڑی خوبی سے عمل کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ اس سلیقۂ گفتار میں مزید ترقی اور بہتری عطا فرمائے، اور اسے دین کی خدمت میں استعمال فرمائے۔ آمین۔

بندے کو بھی اس قسم کی اِنشاء پردازی کا تھوڑا بہت ذوق ہے، لیکن الحمدللہ اُس کے استعمال کا دائرہ باوقار فقہی مسائل ومباحث سے دُور دُور ہی رہا ہے۔ نوجوان لکھنے والوں کے سامنے چونکہ بظاہر فرصتِ عمر ماشاء اللہ بہت ہے، (اللہ تعالیٰ اُسے دراز سے درازتر فرمائیں) اس لئے اگر فقہی مسائل میں بھی وہ یہ دِلچسپ مشغلہ اِختیار کریں تو ان کے تازہ علم اور گرم خون کا کسی درجے میں تقاضا ہوسکتا ہے- خاص طور پر اگر ان نوجوان علماء کے ذہن میں کسی وجہ سے ایک بوڑھے طالب علم کے بارے میں یہ بات بیٹھ جائے کہ آدھی صدی سے زائد فقہ پڑھتے رہنے کے بعد بھی وہ فقہ کے مبادی تک سے بے خبر ہے، اور اُسے فقہ اور اُصولِ فقہ کی وہ باتیں بھی پڑھانی پڑیں گی جو چوتھے پانچویں درجے کا طالب علم بھی جانتا ہے، تو اُس پر غصہ آجانا بھی کچھ بعید نہیں، اور اگر وہ مخاطب کے بڑھاپے کی رعایت سے اس غصّے پر اَلقاب وآداب کا پردہ ڈال کر اکثر وبیشتر اِشاروں کنایوں، بین السطور تاثرات یا طنز ومزاح پر اِکتفا

کریں تو یہ ان کی مہربانی ہے، لیکن مجھ جیسے بوڑھے طالب علم کے لئے جس کی فرصتِ عمر بظاہر بہت تھوڑی رہ گئی ہے، اس قسم کی چھیڑ چھاڑ کا حصہ بننے کے بجائے یہی مناسب ہے کہ وہ اس شوخیٔ کلام سے لطف لے کر سلام ودُعا کرتا ہوا گذر جائے۔

لہٰذا جہاں تک ان آخری دو قسموں میں ذاتیات یا طنز وتعریض کا تعلق ہے، بندہ ان کے بارے میں کچھ عرض کرنے سے معذرت خواہ ہے۔ بعض اوقات اس قسم کی اِنشاء پردازی، جذباتی اندازِ بیان اور ایک ہی بات کو مختلف اسالیب سے کہنے کی ضرورت اس لئے بھی پڑ جاتی ہے کہ اُس کے پردے میں دلائل کی کمزوری یا کمی کو ایک عام فہم سہارا مل جاتا ہے۔ الحمدللہ یہاں اس قسم کی بھی کوئی ضرورت درپیش نہیں ہے۔ اس لئے اس موضوع پر بھی بندے کی تمام تر گفتگو اِن شاء اللہ تعالیٰ علمی نکات ہی کی حد تک محدود رہے گی۔ اگر کسی صاحب کو وہ قدرے خشک محسوس ہو تو میں اس کے لئے پیشگی معذرت خواہ ہوں۔

کچھ حضرات نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ ایک تنقیدی تحریر میں اس بات پر بار بار زور دیا گیا ہے کہ جو کچھ اُس کے لکھنے والوں نے کہا ہے، وہ متفقہ ہے، یا جمہور علماء کا موقف ہے، اور دوسرا قول شاذ ہے۔ اس لئے مجھے اس سلسلے میں بھی کچھ لکھنا چاہئے۔ اگرچہ بلا مبالغہ سوڈیڑھ سو یا اس سے بھی زیادہ علماء اور اہل فتویٰ کی تحریریں میرے پاس آئی ہیں جنہوں نے مذکورہ بالا طرزِ عمل سے برائت اور بیزاری کا اظہار فرمایا ہے، لیکن میں اس موضوع پر بھی کچھ لکھنا مناسب نہیں سمجھتا۔ یہ تو اللہ تبارک وتعالیٰ کے فیصلے ہیں کہ اگر کوئی ایسا قول اُٹھتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف ہو تو اگر کچھ عرصے اپنا زور جما بھی لے، تو آخرکار اُمتِ اسلامیہ کا اِجتماعی ضمیر اُسے رد کر دیتا ہے، اور وہ تاریخ کی کتابوں میں دفن ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اپنی بات کو نہ میں حرفِ آخر قرار دے سکتا ہوں، نہ کوئی اور۔ یہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں کر سکتا کہ کونسا قول اُس کی رضا کے مطابق ہے جو بالآخر اُمت میں قبولِ عام حاصل کرے گا، اور کونسا قول

اُس کی رضا کے خلاف ہے جو بالآخر مٹ جائے گا۔ میں اللہ تعالیٰ سے دُعا کرتا ہوں کہ جو کچھ میں سمجھ اور لکھ رہا ہوں، اگر وہ اُن کی رضا کے خلاف ہو تو اللہ تعالیٰ اُس کو ملیامیٹ کر کے اُمت کو اُس کے شر سے بچالیں، اور مجھے اُس سے رُجوع کی توفیق عطا فرمائیں، اور اگر وہ اُن کی رضا کے مطابق ہو تو اُسے قبولِ عام عطا فرما کر اُس مقصد کو پورا فرمادیں جس کی تڑپ میں وہ لکھا گیا ہے، اور اُسے اُمت کو سود کی لعنت سے بچانے کا ذریعہ بنادیں۔ آمین ثم آمین

بندہ محمد تقی عثمانی عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی ۱۴

۱۱ر جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ
۸ر مئی ۲۰۰۹ء

کیا سودی بینکاری کا متبادل ممکن ہے؟

سب سے پہلے تو یہ بات صاف ہونی چاہئے کہ سودی بینکاری کے بدلے اسلامی بینکاری یا غیر سودی بینکاری کیلئے متبادل طریقوں کی تلاش ضروری یا کم ازکم مستحسن ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر کسی اسلامی بینک یا غیر سودی بینک کا تصور جڑ بنیاد ہی سے غلط ہو تو پھر اُسکے طریق کار کی بحث بالکل فضول ہوجاتی ہے۔اب جو تنقیدیں سامنے آئی ہیں، اُن میں سودی بینکاری کے متبادل کے بارے میں مختلف اور متضاد موقف اختیار کئے گئے ہیں۔ ایک موقف تو یہ ہے کہ بینک اور اسلام دو متضاد حقیقتیں ہیں، اور یہ کبھی جمع نہیں ہوسکتیں۔ کسی جگہ فرمایا گیا ہے کہ جس طرح اسلامی شراب اور اسلامی جوا نہیں ہوسکتا، اسی طرح اسلامی بینک بھی نہیں ہوسکتا۔ اور کہیں فرمایا گیا ہے کہ متبادل پیش کرنا ہماری ذمہ داری نہیں ہے، کسی اور جگہ فرمایا گیا ہے کہ سودی بینکاری کا متبادل شرکت اور مضاربت ہے، لیکن بہ حالات موجودہ اُس پر عمل محال کے درجے میں ہے، اور کہیں فرمایا گیا ہے کہ ناممکن نہیں تو بہت مشکل ضرور ہے۔

ان باتوں کے باہمی تضاد سے قطع نظر، یہ سوال قابل جواب ضرور ہے کہ کیا ہم دنیا کی ہر ناجائز چیز کا متبادل پیش کرنے کے مکلّف ہیں؟ یہ سوال آج پہلی بار سامنے نہیں آیا، بلکہ اس پر پوری سنجیدگی سے غور کیا گیا ہے۔میں نے خود ''اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' میں اس پر بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیزیں کسی حقیقی انسانی ضرورت کی بنیاد پر وجود میں نہیں آئیں، اُنکا کوئی متبادل تلاش کرنے کی نہ کوئی ضرورت ہے، اور نہ ہم اُس کے مکلّف ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لاٹری اور سٹے کا

متبادل مانگے تو ہمیں کوئی متبادل دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ان کا انسان کی حقیقی ضرورت سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ صرف عیاشی کے کام ہیں۔ لیکن جو چیز انسانی ضرورت میں داخل ہو، یا داخل ہوچکی ہو، لیکن اُسے حاصل کرنے کے لئے طریقہ غلط اور ناجائز اختیار کرلیا گیا ہو، اُس کے لئے متبادل جائز طریقہ تلاش کرنا نہ صرف مستحسن بلکہ کم ازکم مسنون ضرور ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اس اصول کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر موجودہ بینکوں کا جائزہ لیا جائے تو اُن کے بہت سے کام انسانی ضرورت بن چکے ہیں۔ آج ہر وہ شخص جسکے پاس بچت کی کوئی رقم ہے، وہ اُسے بینکوں میں رکھوانے پر تقریباً مجبور ہے، اگر یہ ضرورت نہ ہوتی تو کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کو جائز نہ کہا جاتا۔ اسی طرح بین الاقوامی تجارت میں بینکوں سے کوئی تاجر مستغنی نہیں ہوسکتا، رقوم کو ایک جگہ سے دوسری جگہوں تک بھجوانے کے لئے بینکوں کے سوا کوئی محفوظ راستہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ لوگوں کی بچتیں ایک جگہ جمع کرکے ان کو ملک کی صنعت وتجارت میں استعمال کرنا بذات خود ایک درست مقصد ہے، لیکن ان تمام جائز مقاصد کے لئے سود کا جو راستہ اختیار کیا گیا ہے، وہ حرام اور مضر ہے، اس لئے ہم ایسا راستہ تلاش کرنے کے مکلف ہیں جس کے ذریعے سود کی حرمت سے بچ کر وہ جائز مقاصد حاصل کئے جاسکیں جنکا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”بینک کا رائج نظام بغیر ”ربوا“ کے چل نہیں سکتا، اسلئے آپ کو بینک کے متبادل نظام مضاربت، وکالت، شرکت پر غور کرنا ہوگا جو بلاسود کے چل سکے اور جس سے جدید معاشرے کے مسائل و مشکلات حل ہوسکیں۔ یہ فیصلہ آپ نہیں کرسکتے کہ بڑے پیمانے پر تجارت یا درآمد و برآمد (ایراد وتصدیر) کا سلسلہ بند کردیں یا موجودہ نسل اس کو تسلیم کرکے ملک کے اندرونی حصے میں تجارت

پر قناعت کرے، لامحالہ آپ مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی روشنی میں غور کر کے جلد از جلد ان مشکلات کو حل کریں تاکہ جدید نسل اسی غلطی میں مبتلا نہ ہو کہ دینِ اسلام عصرِ حاضر کی مشکل کشائی سے قاصر ہے۔''

(ماہنامہ بینات، جمادیٰ الاولیٰ ۱۳۸۳ھ/اکتوبر ۱۹۶۳ء، بعنوان فکر ونظر ص:۲)

نیز فرماتے ہیں:

''ظاہر ہے کہ جتنا تمدن ترقی کرے گا اتنے ہی جدید مسائل پیدا ہوں گے، اور غیر اسلامی ملکوں سے تعلقات و روابط جتنے زیادہ پیدا ہونگے نئے نئے مسائل سے واسطہ پڑتا رہیگا۔ مسلمانوں میں اب بھی ایک بہت بڑا طبقہ ایسا موجود ہے کہ اگر تجارت ومعاملات میں اسلامی اصول کی روشنی میں انکے مشکلات کو حل کردیا جائے اور فقہی قوانین سے انکو ایسی تدابیر بتلادی جائیں کہ جن کی بناء پر وہ شرعی حدود کے دائرہ سے باہر قدم نہ نکال سکیں تو نہایت خوشی سے اس پر لبیک کہیں گے، اور بدل وجان ان تدابیر پر عمل کریں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت علماءِ امت کے ذمہ یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ جس طرح ہمارے اسلاف نے اپنے اپنے زمانے میں ''اجناس'' ''واقعات'' اور ''نوازل'' کے عنوان سے روزمرہ کے نت نئے پیش آنے والے مسائل کو یکجا کیا، اور پھر قدیم فقہ اسلامی کی روشنی میں انکو حل کیا، ٹھیک اسی طرح موجودہ فقہاء بھی جدید نوازل و واقعات کا حل قدیم فقہ اسلامی کی روشنی میں تلاش کریں۔''

(بینات، ربیع الاول ۱۳۸۳ھ/اگست ۱۹۶۳ء، بعنوان فکر ونظر ص:۳)

ادارہ تحقیقات اسلامی اُس وقت ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کے زیرِ قیادت بینکوں کے سود کو حلال قرار دینے کی فکر میں لگا ہوا تھا۔ حضرتؒ نے ایک موقع پر اُس سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

> ”باہر کی دنیا میں غیر اسلامی زندگی رائج ہے جسکی بنیاد سود اور بیمہ پر ہے، نیز بلا بینک کا کوئی نظام آج کل نہیں چل سکتا ہے تو ہمیں غور کرنا ہوگا کہ ایسا نظامِ تجارت سوچیں اور ایسا بینک قائم کریں کہ جو بغیر سود کے چل سکے، وہ مضاربت کے اصول پر ہو یا شرکت کے قانون پر ہو، نہ یہ کہ ہم یہ اندازِ فکر اختیار کریں کہ بینکنگ کے سود کو جائز ٹھرائیں کہ یہ وہ سود نہیں جس کو اسلام نے حرام کیا ہے۔“

(بینات، ربیع الثانی ۱۳۸۴ھ / ستمبر ۱۹۶۴ء، ص:۱۳)

البتہ جیسا کہ میں نے ”اسلام اور جدید معیشت وتجارت“ میں پوری وضاحت کے ساتھ عرض کیا ہے، ہم ہر اُس کام کا متبادل پیش کرنے کے مکلّف نہیں ہیں جو سودی بینک انجام دیتے ہیں، مثلاً قرضوں کی خرید وفروخت، مشتقات (derivatives) مستقبلیات (futures) وغیرہ وغیرہ۔ وہاں میں نے عرض کیا ہے کہ:

> ”(۲) چونکہ سود کی ممانعت کا اثر تقسیمِ دولت کے پورے نظام پر پڑتا ہے، اس لئے یہ توقع کرنا بھی غلط ہوگا کہ سود کے شرعی متبادل کو بر سرِ کار لانے سے تمام متعلقہ فریقوں کے نفع کا تناسب وہی رہے گا جو اس وقت سودی نظام میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اسلامی احکام کو ٹھیک روبکار لایا جائے، تو اس تناسب میں بڑی بنیادی تبدیلیاں آسکتی ہیں، بلکہ یہ تبدیلیاں ایک مثالی اسلامی معیشت کے لئے ناگزیر طور پر مطلوب ہیں۔

(۳) آجکل بینک جو خدمات انجام دیتا ہے، ان میں یہ پہلو مفید بلکہ موجودہ معاشی حالات کے پیشِ نظر ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی منتشر انفرادی بچتوں کو یکجا کر کے انہیں صنعت وتجارت میں استعمال کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ یہ بچتیں اگر ہر شخص کی اپنی تجوریوں میں پڑی رہتیں تو ان سے صنعت وتجارت کے فروغ میں کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا تھا۔اور ظاہر ہے کہ فاضل دولت کا ست پڑا رہنا نہ شرعی اعتبار سے مطلوب ہے، نہ عقلی اور معاشی اعتبار سے اسے مفید کہا جا سکتا ہے۔

لیکن ان بچتوں کو صنعت وتجارت میں مصروف کرنے کے لئے جو راستہ مروّجہ بینکوں نے اختیار کیا ہے، وہ قرض کا راستہ ہے، چنانچہ یہ ادارے سرمایہ داروں کو اس بات کی ترغیب دیتے ہیں کہ وہ دوسروں کے مالی وسائل کو اپنے منافع کے لئے اس طرح استعمال کریں کہ ان وسائل سے پیدا ہونے والی دولت کا زیادہ حصہ خود ان کے پاس رہے، اور سرمایہ کے اصل مالکوں کو ابھرنے کا کما حقہ موقع نہ مل سکے۔

چنانچہ مروّجہ نظامِ بینکاری میں بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے، اسے اس بات سے سروکار نہیں ہے کہ اس روپے سے جو کاروبار ہو رہا ہے، اس کا منافع کتنا ہے؟ اور اس سے کس کو فائدہ اور کس کو نقصان پہنچ رہا ہے؟

اسلامی احکام کی رو سے بینک ایسے ادارے کی حیثیت میں باقی نہیں رہ سکتا جس کا کام صرف روپے کا لین دین ہو۔ اس کے بجائے اسے ایک ایسا تجارتی ادارہ بنانا پڑیگا جو بہت سے لوگوں

کی بچتوں کو اکٹھا کر کے انکو براہِ راست کاروبار میں لگائے، اور وہ سارے لوگ جن کی بچتیں اس نے جمع کی ہیں، براہِ راست اس کاروبار میں حصہ دار بنیں، اور ان کا نفع ونقصان اس کاروبار کے نفع ونقصان سے وابستہ ہو جوان کے سرمایہ سے بالآخر انجام دیا جارہا ہے۔ لہٰذا سودی بینکاری کے متبادل جو انتظام تجویز کیا جائیگا، اس پر یہ اعتراض نہ ہونا چاہئے کہ بینک نے اپنی سابقہ حیثیت ختم کردی ہے، اور وہ بذاتِ خود ایک تجارتی ادارہ بن گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ ضرورت پوری نہیں ہوسکتی جس کی وجہ سے متبادل نظام کی تلاش کی جارہی ہے۔''

(اسلام اور جدید معیشت وتجارت ص ۱۳۳، ۱۳۴)

رہی یہ بات کہ آیا متبادل پیش کرنے کی کوشش علماء کی ذمہ داری ہے یا نہیں، تو اس بات میں بھی ہمیں قرآن کریم اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی سے رہنمائی ملتی ہے۔ قرآن کریم نے ''حرم الربوا'' بعد میں فرمایا، اور ''أحل اللہ البیــع'' پہلے ارشاد فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک صاع کھجوروں کو دوصاع کھجوروں سے خریدنا ربوا قرار دے کر اُس کی حرمت بتلائی تو ٹھیک اُسی وقت اُس کا متبادل طریقہ بھی بتلایا کہ دوصاع کھجوروں کو پہلے درہموں سے بیچ دو، پھر اُن درہموں سے ایک صاع اچھی کھجور خریدلو۔ مفصل حدیث آگے ''حیلے کی شرعی حیثیت'' کے عنوان کے تحت آنے والی ہے۔ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور واقعہ اس طرح نقل فرمایا ہے:

''عن أبی جبلـة قـال: سألت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنهـمـا فقلت: انا نقدم أرض الشام ومعناالورق الثقال النـافـقـة وعـنـدهـم الـورق الخفاف الكاسدة. أفنبتاع

ورقهم العشرة بتسعة ونصف فقال: لاتفعل، ولكن بع ورقك بذهب، واشتر ورقهم بالذهب ولاتفارقه حتى تستوفى وان وثب فثب معه."

"ابوجبلہ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ ہم شام جاتے ہیں تو ہمارے پاس بھاری چاندی (کے درہم) ہوتے ہیں جو بازار میں خوب چلتے ہیں، اور ان کے پاس ہلکی چاندی کے درہم ہوتے ہیں جو اتنے نہیں چلتے، تو کیا ہم ان کی چاندی کے دس درہم اپنی چاندی کے ساڑھے نو دے کر خرید سکتے ہیں؟ اس پر انہوں نے فرمایا کہ: "ایسا نہ کرو، لیکن ایسا کرو کہ اپنی چاندی کو سونے کے عوض بیچ دو، اور ان کی چاندی کو سونے سے خریدلو، اور جب تک قبضہ نہ کرلو، اُس سے الگ نہ ہو، اور اگر وہ چھلانگ لگائے تو تم بھی اُس کے ساتھ چھلانگ لگادو۔"

اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وفيه دليل رجوع ابن عمر رضى الله عنه عن قوله فى جواز التفاضل كما هو مذهب ابن عباس رضى الله عنهما وأنه لاقيمة للجودة فى النقود، وأن المفتى اذا تبين جواب ماسئل عنه فلا بأس أن يبين للسائل الطريق الذى يحصل به مقصوده مع التحرز عن الحرام، ولا يكون هذا مماهو مذموم من تعليم الحيل بل هو اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال لعامل خيبر: هلا بعت تمرك بسلعة ثم اشتريت بسلعتك هذاالتمر!" (المبسوط للسرخسى ج: ١٦ ص: ٢٧٠)

"اس واقعے سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ تفاضل کے جواز میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا جو مذہب ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اُس سے رجوع کرلیا تھا، اور اس بات کی بھی دلیل ملتی ہے کہ نقود میں جودت کا اعتبار نہیں ہوتا، نیز اس بات کی بھی دلیل ملتی ہے کہ مفتی سے جب کوئی سوال کیا جائے اور وہ اُس کا جواب واضح کردے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ سائل کو وہ طریقہ بھی بتادے جس سے اُس کا مقصد حرام سے بچتے ہوئے حاصل ہوجائے۔ اور یہ بات اُس حیلے سکھانے میں داخل نہیں ہے جو مذموم ہے، بلکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی ہے۔"

یہی واقعہ اور یہی بات علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان فرمائی ہے، اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے:

"وانما المحظور تعليم الحيل الكاذبة لإسقاط الوجوبات" (فتح القدير ج ۷ ص ۱۳۷ ط: دار الفكر)

"ممانعت تو ایسے حیلے سکھانے کی ہے جو جھوٹے ہوں، اور واجبات کو ساقط کرنے کے لئے استعمال کئے جائیں۔"

یہ درست ہے کہ علماء قرآن وسنت کی روشنی میں صرف اُصولوں کی نشاندہی کرسکتے ہیں، موجودہ پیچیدہ نظامِ زندگی میں اُن سے ہر علم وفن میں اختصاصی مہارت کی توقع رکھنا حقیقت پسندی کے خلاف ہے، لہٰذا اُس کا طریقہ یہی ہے کہ علماء کے بیان کردہ اُصولوں کی روشنی میں ہر شعبۂ زندگی کے لوگ عملی خاکے تجویز کریں، اور علماء اُن کی نگرانی کرکے یہ دیکھیں کہ عملی اطلاق کے جو طریقے تجویز کئے گئے ہیں، اُن میں کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی تو نہیں ہوئی۔ لیکن علماء کا اس ذمہ داری سے بالکلیہ

دست کش ہوجانا کسی طرح درست نہیں ہے۔ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد فرماتے ہیں:

"اسلامی اور یورپین تہذیب و تمدن کے اس تصادم و تلاطم کے زمانہ میں دنیا دو متضاد سمتوں اور کناروں پر کھڑی ہے۔ ایک طرف علمائے دین کا گروہ ہے جن کو تصلب فی الدین اور تمسک بالشریعت نے ایسا جمود ورثہ میں دیا ہے کہ انہوں نے حالاتِ حاضرہ میں علم اور دین کی خدمت کے لئے جن تقاضوں اور وسائل کی شدید ضرورت ہے انکو بالکل ہی نظر انداز کردیا ہے۔ دوسری طرف ان روشن خیال منکرین کا گروہ ہے جن میں عہدِ حاضر کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت تو بدرجۂ اتم موجود ہے...... لیکن وہ اُس دینی بصیرت و ایمانی فراست اور صحیح و پختہ علمِ دین کی کما حقہ واقفیت سے محروم ہیں جس کے بغیر عہدِ حاضر کی پیدا کردہ مشکلات و پیچیدگیاں حل نہیں ہوسکتیں۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ یہ ہر دو فریق امت کی توقعات کو پورا کرنے سے قاصر ہیں، اور ان جیسے عصری مسائل کو ان دونوں میں سے کسی بھی ایک گروہ کے سپرد کردینا اور اسی پر تکیہ کرلینا زبردست غلطی اور گمراہ کن نادانی ہوگی، نہ اس سے دین وملت ہی کو کوئی تقویت پہونچے گی، اور نہ امت کی پیاس ہی بجھے گی۔"

(بینات، صفر ۱۳۸۴ھ، ص ۱۵ و ۱۷)

نیز سودی بینکوں کا متبادل پیش کرنا کوئی ایسی نئی بات نہیں ہے جو آج پہلی بار کہہ دی گئی ہو۔ ہمارے بزرگ اس کی تجویزیں پیش بھی کرتے رہے ہیں، اور اس کیلئے کوشاں بھی رہے ہیں، چنانچہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

رحمۃ اللہ علیہ معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

"اس میں پہلی بات تو یہی ہے کہ سطحی نظر میں بینکنگ کے موجودہ اصول کو دیکھتے ہوئے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ بینک سسٹم کا مدار ہی سود پر ہے، اس کے بغیر بینک چل ہی نہیں سکتے، لیکن یہ خیال قطعاً صحیح نہیں، ربا کے بغیر بھی بینک سسٹم اسی طرح قائم رہ سکتا ہے، بلکہ اس سے بہتر اور نافع ومفید صورت میں آسکتا ہے، البتہ اس کے لئے ضرورت ہے کہ کچھ حضرات ماہرینِ شریعت اور کچھ ماہرینِ بینک کے مشورہ اور تعاون سے اس کے اصول از سرِ نو تجویز کریں، تو کامیابی کچھ دور نہیں، اور جس دن بینک سسٹم شرعی اصول پر آگیا تو انشاء اللہ دنیا دیکھ لے گی کہ اس میں پوری قوم وملّت کی کیسی فلاح ہے، ان اصول وقواعد کی تشریح کا یہ موقع نہیں جن کی بنا پر بینک سسٹم کو بغیر ربا کے چلایا جا سکتا ہے۔"

اور اس کے حاشیہ میں آپ نے تحریر فرمایا:

"احقر نے چند علماء کے مشورہ سے بے سود بنکاری کا مسودہ عرصہ ہوا تیار کر بھی دیا تھا اور بنکاری کے بعض ماہرین نے موجودہ دور میں قابلِ عمل تسلیم بھی کر لیا تھا، اور بعض حضرات نے اس کو شروع بھی کرانا چاہا مگر ابھی تک عام تاجروں کی توجہ اس طرف نہ ہونے کے سبب اور حکومت کی طرف سے اس کو منظوری حاصل نہ ہونے کے سبب وہ چل نہیں سکا، فالی اللہ المشتکی۔" (معارف القرآن ج۱ ص ۶۷۸)

حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد میں اوپر نقل کر چکا

ہوں جس میں حضرتؒ نے سودی بینکاری کے متبادل نظام کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ پھر اتنا ہی نہیں ہوا، بلکہ جیسا کہ میں نے پیش لفظ میں اشارہ کیا تھا، جب احمد ارشاد صاحب نے اپنا بینک قائم کیا تو حضرتؒ نے اس پر مسرت کا اظہار فرمایا، اور اگرچہ احمد ارشاد صاحب دیکھنے میں مغربی وضع قطع کے ایک جدید تعلیم یافتہ فرد تھے، لیکن حضرتؒ نے ان میں بلا سود بینکاری جاری کرنے کا جذبہ دیکھا تو انکی اتنی حوصلہ افزائی فرمائی کہ جب انہوں نے بینک کا افتتاح کیا تو حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ اسکی تقریب افتتاح میں شریک ہوئے، اور ''بینات'' کے اداریے میں ایک شذرہ تحریر فرمایا جس کا عنوان تھا: ''**یاس وناامیدی کی تاریک گھٹاؤں میں امید کی ایک کرن**'' اُس میں حضرتؒ نے تحریر فرمایا:

> ''انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ پاکستان ہی کے ایک صالح نوجوان شیخ احمد ارشاد ایم اے نے جو سالہا سال تک ملک کے اندر اور باہر رہ کر بینکاری کی مکمل قابلیت وتجربہ حاصل کرنے کے بعد بینکاری نظام اور سودی کاروبار کی تباہ کاریاں اور اسلامی نظام مالیات کی رفاہیت آفرینی پر پہلی مرتبہ قابل قدر کتاب ''بلا سود بینکاری'' کے نام سے تصنیف کی، اور گزشتہ سال اس کا انگریزی ایڈیشن اور اس سال اس کا اردو ایڈیشن شائع کیا ہے، اور عملاً بھی ''دی کوآپریٹو انوسٹمنٹ اینڈ فنانس کارپوریشن لمیٹڈ کی بنیاد رکھی ہے، تاکہ جلد سے جلد اس اسلامی نظام کے تجربات بھی سامنے آجائیں۔ موصوف ہر طرح تہنیت، تبریک اور حوصلہ افزائی کے مستحق اور پاکستان کیلئے قابلِ فخر ہیں کہ انہوں نے تمام اسلامی ملکوں سے پہلے پاکستان میں اسلامی نظام کی عظمت کیلئے بروقت یہ قدم اُٹھایا، اور اس سنت حسنہ کی بنیاد

رکھی۔ اب ضرورت ہے کہ پاکستان کا مسلمان کاروباری طبقہ دل کھول کر اسکی معاونت اور حوصلہ افزائی کی طرف ہاتھ بڑھائے کہ یقیناً یہ معاونت تعاونوا علی البر والتقوی کا مصداق ہے، اور آج جو بینکوں میں بلاسود کروڑوں روپیہ ڈپازٹ کی مد میں پڑا ہوا ہے، اس میں سے معتد بہ حصہ نکال کر اس کارپوریشن میں لگادیں اور سعادت دارین حاصل کریں۔ انہی دنوں قاہرہ کے مشہور فاضل الاستاذ محمد عبداللہ العربی نے بھی بینکاری کے موجودہ نظام اور اسلامی نظام مالیات پر عربی میں ایک محققانہ کتاب شائع کی ہے جس کا نام: "المعاملات المصرفية الحاضرة ورأى الإسلام فيها" ہے۔ نیز اس موضوع پر عربی میں ایک بصیرت افروز مقالہ "مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية" قاہرہ میں پیش کیا ہے جس میں ارتکاز دولت کی قباحتیں اور اُس کے بالمقابل اسلامی نظام مالیات کے محاسن پر سیر حاصل بحث ہے۔

بہر حال! عہدِ حاضر کی یہ کوششیں یقیناً یاس انگیز گھٹاؤں میں مسرت وکامرانی کی ایک چمک اور متوقع لطیفہ غیبی کا پیش خیمہ ضرور ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان مخلصین کی ان مساعی کو کامیاب اور مثمر فرمادیں، اور نہ صرف اُمتِ محمدیہ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) بلکہ نوعِ انسانی ان برکات سے مالامال ہو اور سرمایہ داری اور سودخوری کی لعنت سے نجات پائے اور مسلمان دُنیا وآخرت میں سرخ رُو ہوں۔"

(ماہنامہ بینات، صفر ۱۳۸۵ھ جولائی ۱۹۶۵ء ص: ۸ و ۴۰)

واضح رہے کہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے تنہا اس بات پر ہی اس قدر مسرت اور تبریک کا اظہار فرمایا تھا کہ ایک غیر سودی بینک کے قیام کی طرف ابتدائی پیش قدمی ہوئی ہے، ورنہ ارشاد صاحب کی جس کتاب کا حضرتؒ نے حوالہ دیا ہے، وہ میرے پاس موجود ہے، اور اُس میں متعدد اُمور شرعی اعتبار سے قابلِ اعتراض ہیں، (مثلاً ڈپازیٹروں کو نقصان سے تحفظ دینا، جیسا کہ اس کتاب کے صفحہ ۸۱ پر مذکور ہے) ظاہر ہے کہ ان قابلِ اعتراض باتوں کی تصدیق حضرتؒ نہیں کر سکتے تھے، لیکن حضرتؒ نے ایسا نہیں کیا کہ ان قابلِ اعتراض باتوں کی وجہ سے اصل مقصد ہی کو غلط سمجھ کر اُسکے خلاف کوئی مہم چلادی ہو، بلکہ حضرتؒ نے وہی بات سوچی جو حضرتؒ کے مقام کے مطابق تھی کہ تفصیلات میں اصلاح کا سلسلہ تو چلتا رہ سکتا ہے، لیکن ایک غیر سودی بینک کا قیام بذات خود ایک مستحسن اقدام ہے، اس لئے اُسکی ہمت افزائی کرنی چاہئے، اور پھر یقیناً قابلِ اعتراض باتوں کی اصلاح بھی فرمائی ہوگی۔ دوسری طرف میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس بینک کی ہمت افزائی فرمائی، لیکن اُس کے بارے میں کوئی اعلان کرنے سے پہلے دوسرے علماء سے مشورہ لینا مناسب سمجھا، اور میرے برادر بزرگ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو مأمور فرمایا کہ اسکے بارے میں ایک سوال نامہ مرتب کرکے علماء کے پاس بھیجیں، چنانچہ انہوں نے وہ سوال نامہ بھیجا جو ماہنامہ الحق کے شمارہ اپریل ۱۹۶۶ء میں ص:۵۵ پر شائع ہوا ہے۔

نیز حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی احسن الفتاویٰ میں اپنی ایسی متعدد کوششوں کا ذکر فرمایا ہے جن میں غیر سودی بینکاری کا طریق کار تجویز فرمایا گیا تھا۔ (دیکھئے احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۴ و ۱۱۵)

نیز حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”ان دونوں باتوں کا حل یہی ہے کہ ”غیر سودی بینک“ جاری

کیے جائیں جن کی اساس شرکت اور مضاربت پر قائم کی جائے، اس طرح سرمایہ کی حفاظت بھی ہوگی اور مال میں بھی جائز طریقوں سے اضافہ ہوتا رہے گا۔ اسلام کے معاشی نظام کا جس شخص نے بغور مطالعہ کیا ہوگا وہ ضرور اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اسلام ''ارتکازِ دولت'' کا حامی نہیں ہے کہ روپیہ ایک جگہ جمع کردیا جائے اور بدون تجارت اس سے منافع حاصل کیا جائے، روپیہ سے روپیہ حاصل کرنا اسلام کے نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے، سرمایہ میں جو لوگ اضافہ چاہتے ہیں ان کیلئے تجارت کی شاہراہ کھلی ہوئی ہے، تجارت سے سرمایہ دار کا بھی فائدہ کہ سرمایہ میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ اور زکوٰۃ دولت کو ختم نہیں کریگی' اور ملک اور قوم کا بھی فائدہ ہے کہ تجارت کو فروغ ہوگا۔ سرمایہ تجوریوں سے نکل کر منڈیوں اور بازاروں میں پہنچے گا۔ صنعت اور انڈسٹری کی کثرت ہوگی۔ مزدوروں اور ملازمت پیشہ لوگوں کو کام ملے گا، واضح رہے کہ اسلام اپنے معاشی نظام کی بنیاد زکوٰۃ پر رکھتا ہے، برخلاف سرمایہ دارانہ نظام کے کہ وہاں سود ریڑھ کی ہڈی کا حکم رکھتا ہے۔ قرآنِ کریم نے اسلام کے معاشی نظام کو مختصر سے مختصر لفظوں میں اس طرح سمجھایا ہے:

﴿کی لا یکون دولة بین الأغنیاء منکم﴾ [الحشر پارہ ۲۸]

''تاکہ نہ آئے لینے دینے میں صرف دولت مندوں کے تم میں سے''

آیتِ کریمہ کا حاصل یہ ہے کہ یہ مصارف (اس سے پہلے مصارف بتلائے گئے ہیں) اس لئے بتلائے ہیں کہ ہمیشہ یتیموں، محتاجوں، بے کسوں اور عام مسلمانوں کی خبر گیری ہوتی

رہے اور عام اسلامی ضروریات سرانجام پا سکیں۔ یہ اموال محض چند دولت مندوں کے الٹ پھیر میں پڑ کر ان کی مخصوص جاگیر بن کر نہ رہ جائیں، جس سے صرف سرمایہ دار اپنی تجوریوں کو بھرتے رہیں اور غریب فاقوں سے مریں۔ غیر سودی بینک کا اجراء کوئی محض تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جس کو بڑی آسانی سے بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔ (بیمہ زندگی ص ۴۵،۴۶)

اس عبارت میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بینکوں کو ڈپازٹ کی جانب سے تو شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر قائم کرنے کی بات کی ہے، لیکن اس طرح جمع شدہ سرمایہ کو تجارت میں لگانے کی تجویز دی ہے جس میں ہر قسم کی تجارت داخل ہے۔

اور حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

''ماہنامہ ''المسلمون'' جو جنیوا سے زیرِ ادارت جناب سعید رمضان صاحب شائع ہوتا ہے اس میں ڈاکٹر حمیداللہ صاحب پیرس، کا غیر سودی بینک پر ایک مقالہ چھاپا ہے، جس میں صاحب موصوف نے بتلایا کہ ریاست حیدرآباد مرحوم میں ایک مرتبہ اس کا عملی تجربہ بھی کیا جا چکا ہے، اور اسکو خاصی کامیابی ہوئی تھی۔''

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ سودی بینکوں کا طریق کار تبدیل کر کے اُنہیں شرعی اصولوں کے مطابق ڈھالنے کیلئے متبادل پیش کرنا قرآن وسنت کے ارشادات اور اپنے اکابر کے طرز فکر وعمل کے عین مطابق ہے' اور اُسے اسلامی شراب یا اسلامی قمار کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا۔

غیر سودی بینکاری کے بارے میں میرا موقف

اس وضاحت کے بعد اب ان علمی نکات پر گفتگو کرنا مناسب ہے جو پیش نظر تنقیدوں میں اُٹھائے گئے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ میں ان علمی نکات کی طرف آؤں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ غیر سودی یا بالفاظِ دیگر اِسلامی بینکاری کے بارے میں میں اپنا موقف قدرے تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کردوں، کیونکہ مذکورہ تحریروں میں سے بعض میں میرے مضامین اور تقریروں کے بہت سے اِقتباسات ان کے پورے سیاق اور پس منظر کے بغیر نقل فرمائے گئے ہیں جن سے غلط فہمی بھی پیدا ہوئی ہے، اور ان کی بنیاد پر میری مراد اَز خود متعین کر کے اس سے غلط نتائج بھی نکالے گئے ہیں۔ بعض حضرات نے بندے کی متعدّد تحریروں کو جو مختلف زمانوں اور حالات کے مختلف سیاق میں لکھی گئی ہیں، جمع کر کے اور بار بار ان کا حوالہ دے کر یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ مروّجہ غیر سودی بینکاری کے طریقوں کو میں خود ناجائز قرار دیتا رہا ہوں، حالانکہ انصاف کی بات یہ تھی کہ ان تحریروں کا لکھنے والا ابھی زندہ ہے بلکہ صرف ایک ٹیلی فون کال کے فاصلے پر موجود ہے، اور ایسا بھی نہیں ہے کہ اُس سے ان حضرات کی بول چال بند ہو، لہٰذا خود اُسی سے اُس کی تحریروں کی مراد معلوم کرنے کے بجائے خودنتائج نکالنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ لیکن بہرحال! چونکہ ان تحریروں سے وہ نتائج نکالے گئے ہیں جو ان کی مراد نہیں تھے، اس لئے یہاں اپنا موقف پوری وضاحت کے ساتھ بیان کردینا ضروری ہے۔

پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ بینکاری کے متبادل پیش کرتے ہوئے عام طور سے یہ

کہا گیا ہے کہ بینکوں کو شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر چلانا چاہئے۔ اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ بینک کے کاروبار کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک طرف وہ عام لوگوں سے رقمیں لے کر اپنے پاس رکھتا ہے، اور دوسری طرف وہ ان رقموں کو نفع بخش کاموں میں لگاتا ہے۔ سودی بینکوں میں یہ دونوں کام سود کی بنیاد پر ہوتے ہیں۔ یعنی وہ لوگوں سے رقمیں بھی سود کی بنیاد پر وصول کرتا ہے، اور آگے دوسروں کو بھی سرمایہ سود کی بنیاد پر فراہم کرتا ہے۔ لیکن غیر سودی بینکوں میں کاروبار کا پہلا حصہ، یعنی لوگوں سے رقمیں لے کر جمع کرنا، یہ تو سو فی صد مضاربت کی بنیاد پر ہوتا ہے، (اس پر جو اِعتراضات کئے گئے ہیں، ان پر تبصرہ آگے اِن شاء اللہ اپنے موقع پر آئے گا) البتہ ان رقموں کو نفع بخش کاموں میں لگانے کے لئے وہ تمام طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں جو شرعی اعتبار سے جائز ہوں۔

لیکن ہمارا موقف شروع سے یہ رہا ہے، اور اب بھی یہی ہے کہ چونکہ عموماً بینک عوام کی بچتوں کو یکجا جمع کر کے تاجروں اور صنعت کاروں کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، اس لئے ان کے لئے مثالی طریقہ یہ ہے کہ وہ سرمائے کی یہ فراہمی بھی شرکت یا مضاربت کے طریقے پر کریں، کیونکہ اس سے اسلامی معیشت کے وہ اعلیٰ وارفع مقاصد حاصل ہوسکتے ہیں جن سے معاشرے میں تقسیمِ دولت کے نظام پر اچھے اثرات مرتب ہوں، اور ان تجارتی اور صنعتی اِداروں کی آمدنی کا متناسب حصہ بینک کے ذریعے عوام تک پہنچ سکے۔ اس طرح تقسیمِ دولت کے نظام میں ایسا انقلاب آسکتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت دونوں کی خرابیوں سے پاک ہو۔ میں یہ بات شروع سے کہتا آیا ہوں، اور اب بھی یہی کہتا ہوں، اور خاص طور پر جب میرے مخاطب بینکر ہوتے ہیں تو یہ بات زیادہ اہمیت کے ساتھ کہتا ہوں، اور اگر مخاطب حکومت ہو تو مزید پُرزور الفاظ میں اس کی تاکید کرتا رہا ہوں، کیونکہ اُن کے پاس اس مقصود کو حاصل کرنے کے وہ وسائل موجود ہیں جو دوسروں کے پاس موجود نہیں ہیں۔

شرکت اور مضاربت کے مقابلے میں مرابحہ مؤجلہ پر تنقید کی وجہ یہ ہے کہ مرابحہ مؤجلہ اگر صحیح شرعی طریقے پر انجام دیا جائے تو بیشک ایک جائز معاملہ ہے، لیکن وہ ایک مداینہ کا عقد ہے جس کے نتیجے میں خریدار کے ذمے مدیونیت پیدا ہوتی ہے، اور مداینت کے عقود اگر چہ جائز ہوں، لیکن اسلامی معاشی تعلیمات کا مجموعی مزاج یہ ہے کہ معاشرے کا معاشی ڈھانچہ مداینات پر کم اور نفع ونقصان میں شرکت پر زیادہ قائم ہو، اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام کی مداینت اور اِسلام کی مداینت میں بھی زمین وآسمان کا فرق ہے، اسلامی مداینت میں بیع الدین، بیع قبل القبض اور کرنسیوں کے تبادلے وغیرہ پر ایسی خدائی پابندیاں عائد ہیں جو معیشت کو سرمایہ دارانہ نظام کی تباہ کاریوں سے پاک رکھتی ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ اس وقت پوری دُنیا کساد بازاری کے جس شدید بحران میں مبتلا ہے، اُس میں وہ غیر سودی اِدارے سب سے کم متأثر ہوئے ہیں جو شریعت کی پابندی کرتے ہیں۔ اگرچہ ان اِداروں میں بھی زیادہ تر مرابحہ وغیرہ کے ان عقود پر عمل ہوتا ہے جو مداینات ہی کے قبیل سے ہیں، لیکن چونکہ یہ مداینات شرعی پابندیوں کے ساتھ وجود میں آئے ہیں، اس لئے ان کے نتیجے میں وہ خرابیاں پیدا نہیں ہوئیں جنہوں نے امریکہ اور یورپ کے بڑے بڑے معاشی سورماؤں کو کھوکھلا کر کے رکھ دیا ہے۔

بہرکیف! شرکت اور مضاربت پر جو زور دیا گیا ہے، وہ ایک بہتر معاشی حکمت عملی کی طرف دعوت کے طور پر دیا گیا ہے، کسی فقہی وجوب کی بنیاد پر نہیں۔ لہٰذا اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ نفع بخش کاموں میں سرمایہ لگانے کی خاطر بینکوں کے لئے شرکت یا مضاربت کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ جب بینک عوام کا مضارب بن گیا تو وہ جائز شرعی حدود میں رہتے ہوئے ہر قسم کے تجارتی معاملات کرسکتا ہے، چنانچہ اگر وہ کسی کے ساتھ شرکت یا مضاربت کا معاملہ کرنے کے بجائے براہ راست تجارت کرے تو اس میں شرعی اعتبار سے کیا اشکال ہوسکتا ہے؟ بلکہ

فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کیلئے اصل یہی ہے کہ وہ براہ راست بیع وشراء کرے، اور آگے کسی کو مضاربت پر مال دینا اصل نہیں ہے، اسی لئے فقہاء کرامؒ نے اُس کیلئے ضروری قرار دیا ہے کہ رب المال سے اجازت لے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

"(و إذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب أن يبيع ويشتري ويوكل ويسافر ويبضع ويودع) لإطلاق العقد، والمقصود منه الاسترباح ولا يتحصل إلا بالتجارة، فينتظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار... ولا يُضارب إلا أن يأذن له رب المال أو يقول له: اعمل برأيک) لأن الشيء لايتضمن مثله لتساويهما في القوة فلا بد من التنصيص عليه أو التفويض المطلق إليه."

(هدایه مع فتح القدیر ج ۷ ص ۴۲۱ و ۴۲۲)

لہٰذا یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ بینک کے مضارب بننے کے بعد اُس کیلئے جائز طریقہ صرف شرکت اور مضاربت ہی میں منحصر ہے، اور براہ راست تجارت کا کوئی طریقہ اُس کیلئے شرعاً جائز نہیں ہے۔ تجارتی معاملات میں ہر قسم کی بیع، مرابحہ، اِجارہ، اِستصناع وغیرہ سب داخل ہیں۔ شریعت میں ایسی کوئی پابندی نہیں ہے کہ مضارب ہمیشہ آگے بھی شرکت یا مضاربت کا معاملہ ہی کیا کرے۔

لہٰذا میں نے جن تقریروں یا تحریروں میں بینکوں کی سرمایہ کاری کے لئے شرکت اور مضاربت پر زور دیا ہے، اور مرابحہ اور اِجارہ کی کثرتِ استعمال پر تنقید کی ہے، ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ میں شرکت ومضاربت کے سوا بینکوں کے لئے ہر معاملہ ناجائز سمجھتا ہوں، کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ میں نے دو باتیں ہمیشہ ساتھ کہی ہیں۔ ایک اس بات کی ترغیب، بلکہ تاکید کہ غیر سودی بینک مثالی طریقہ اختیار کرتے

ہوئے سرمایہ کاری شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کریں، اور دوسری بات یہ کہ جب تک وہ مثالی منزل حاصل نہ ہو، یا جہاں شرکت اور مضاربت کے طریقے عملاً ممکن نہ ہوں تو اگر وہ کچھ دوسرے طریقے، مثلاً مرابحہ، اِجارہ، سَلَم یا اِستصناع وغیرہ بھی شرعی شرائط کے پورے تحفظ کے ساتھ اختیار کرلیں تو وہ بھی جائز ہیں، اور ان سے یہ فائدہ بہر حال ہوجاتا ہے کہ انسان سود کی شدید حرمت سے نکل کر جواز کی حدود میں آجاتا ہے، اور بحالاتِ موجودہ جہاں سود کے عفریت نے دُنیا بھر کو بُری طرح جکڑا ہوا ہے، یہ فائدہ بھی کچھ تھوڑا فائدہ نہیں ہے، اور معاشی حیثیت سے بھی اُس کے نتائج کم ازکم سودی معاملات کے مقابلے میں بہتر ظاہر ہوتے ہیں، جیسا کہ موجودہ مالیاتی بحران میں یہ بات واضح بھی ہوگئی ہے۔

شرکت ومضاربت کے مثالی طریقوں پر زور دینے کے لئے میں نے یہ الفاظ بھی استعمال کئے ہیں کہ: ''مرابحہ، اِجارہ وغیرہ ثانوی طریقے ہیں'' اور یہ بھی کہ: ''انہیں عبوری دور میں استعمال کرنا چاہئے، ان پر قناعت کرکے نہیں بیٹھنا چاہئے'' وغیرہ وغیرہ، کبھی اسکی بعض صورتوں کو حیلہ بھی قرار دیا ہے جس کا مطلب جائز حیلہ تھا، لیکن یہ ساری باتیں نظام کو ایک مثالی نظام کی طرف لے جانے کی تاکید پر مشتمل تھیں۔ نہ ان کا یہ مطلب تھا کہ باقی طریقے فی نفسہٖ ناجائز ہیں، اور نہ یہ کہ ایک مدّت تک تو یہ جائز ہیں، اور ایک خاص مدّت گذرنے کے بعد یہ خودبخود ناجائز قرار پاجائیں گے، کیونکہ فقہ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہوتی جس کے جواز کے لئے سال دو سال کی کوئی مدّت مقرّر ہو، اور اس کے بعد وہ خودبخود ناجائز قرار پاجائے۔ جواز اور عدمِ جواز کا دارومدار اُس معاملے کی خصوصیات پر ہوتا ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ جواز حاجت یا ضرورت سے مشروط ہو جس کی کوئی مدّت مقرّر نہیں ہوتی۔ عبوری دور کی بات کا جواز اور عدمِ جواز سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ حکمتِ عملی سے تعلق ہوتا ہے۔

اس کی مثال کچھ ایسی ہے جیسے بزرگوں کی طرف سے دینی مدارس پر پورے

اِخلاص کے ساتھ یہ تنقید ہوتی رہی ہے کہ ان میں تعلیم کا معیار پست ہو رہا ہے، تربیت کی طرف توجہ نہیں دی جا رہی، اساتذہ بس درس دے کر فارغ ہو جاتے ہیں، اور طلبہ کے حالات پر نظر رکھنے اور ان کی تعلیمی اور اخلاقی حالت کو بہتر بنانے کی طرف کما حقہٗ توجہ نہیں دیتے، اور اس کے نتیجے میں تعلیم ایک رسمی کارروائی ہو کر رہ گئی ہے، اور مدارس کا فائدہ محدود ہو رہا ہے، لیکن ایسی تنقید کرنے والے کے بارے میں یہ تصوّر دُرست نہیں ہوگا کہ اُس نے موجودہ مدارس کے نظام کو ناجائز یا خلافِ شریعت قرار دے دیا ہے۔

خود تجارت کی مثال لے لیں۔ جو تاجر گراں فروشی کرتے ہیں، ان پر یہ تنقید بالکل برحق ہے کہ وہ مفادِ عامہ کے خلاف کام کر رہے ہیں، لیکن اگر وہ حلال چیزیں بیچ رہے ہوں، اور ان کی بیع میں کوئی شرعی نقص نہ ہو تو اس تنقید کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ان کی ساری تجارت کو حرام قرار دے دیا گیا ہے، بلکہ جب ان کا مقابلہ ایسے تاجروں سے کیا جائے گا جو حرام چیزیں بیچتے ہیں تو یقیناً ان کو حرام فروشوں پر ترجیح بھی دی جائے گی۔ علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں اور علامہ شامیؒ نے اس کی شرح میں ان لوگوں پر سخت تنقید فرمائی ہے جو کاشتکاروں سے بہت کم نرخ پر بیعِ سلم کرتے ہیں، اور فرمایا ہے کہ حکومت کو ان کے لئے مناسب نرخ متعین کردینے چاہئیں (دیکھئے الدرالمختار مع ردّالمحتار ص:۱۶۷، ۱۶۸ ج:۵، قبیل باب الربوا۔) لیکن اس کا یہ مطلب کسی نے نہیں نکالا کہ بیعِ سلم ہی کو حرام اور ناجائز قرار دے دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی معاملے پر معاشی حکمتِ عملی کے طور پر اگر کوئی تنقید کی جائے تو اس سے لازماً یہ نتیجہ نکالنا دُرست نہیں ہوتا کہ اُس معاملے کو شرعی اعتبار سے ناجائز اور حرام قرار دے دیا گیا ہے۔ میں نے مرابحہ اور اِجارہ ہی کے طریقوں پر قناعت کر بیٹھنے اور شرکت و مضاربت کی طرف نہ بڑھنے پر جو اُصولی تنقید کی ہے، وہ اسی نوعیت کی ہے، جس کا یہ مطلب نکالنا دُرست نہیں ہے کہ میں ان طریقوں کو ناجائز

سمجھتا ہوں۔ البتہ میں نے ان طریقوں کو اُس وقت ناجائز بھی کہا ہے جب ان طریقوں کو ان کی شرعی شرائط کے بغیر استعمال کیا گیا۔

۱۹۸۱ء کے "غیر سودی کاؤنٹر" اور موجودہ غیر سودی بینکاری

چنانچہ میرے جس مضمون کا بار بار حوالہ دیا گیا ہے، وہ سن ۱۹۸۱ء میں، یعنی آج سے اٹھائیس سال پہلے "غیر سودی کاؤنٹر" کے نام سے اُس وقت شائع ہوا تھا جب صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم کے عہدِ حکومت میں پہلی بار غیر سودی بینکاری کو نافذ کرنے کا اعلان کیا گیا، اور اس غرض کے لئے غیر سودی کاؤنٹر الگ بنائے گئے تھے۔ جب میں نے ان کے طریقِ کار کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ان میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز کو حلیہ بگاڑ کر نافذ کیا گیا ہے۔ اس میں مرابحہ یا بیعِ مؤجل کا نام تو ضرور تھا، لیکن اس کا طریقِ کار محض فرضی اور صرف کاغذوں کی حد تک محدود تھا، اور حقیقت میں نقد رقم ہی کا تبادلہ ہوتا تھا جو سود ہی کی ایک شکل تھی۔ اس موقع پر میں نے اپنے اس مضمون میں اس طریقِ کار کی پُر زور مخالفت کی، اور بتایا کہ اس طریقِ کار میں مرابحہ مؤجلہ کی شرائط بھی پوری نہیں ہورہی ہیں، اس لئے یہ طریقِ کار بالکل ناجائز ہے۔ اسی مضمون میں میں نے ایک طرف اسٹیٹ بینک کے مجوّزہ طریقے کو بالکل ناجائز قرار دیا، اور دُوسری طرف مرابحہ مؤجلہ کے صحیح طریقے کو بالکل ناجائز نہیں کہا، البتہ چونکہ مخاطب حکومت تھی، اس لئے اپنے مذکورہ بالا موقف کے مطابق یہ مطالبہ بھی بہت زور و شور کے ساتھ کیا کہ اس کا استعمال کم کر کے شرکت اور مضاربت کو فروغ دیا جائے۔ جس طریقِ کار کو بالکل ناجائز کہا گیا تھا، اُس کا کچھ حصہ خود اسٹیٹ بینک نیوز کے حوالے سے اُسی مضمون میں بیان کر دیا گیا تھا، اور وہ یہ تھا:

"جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی

گئی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، اور پھر انہیں نوے دن کے بعد واجب الاداء زائد رقم پر ان اِداروں کے ہاتھ فروخت کردیا ہے جو اس سے رقم لینے آئے ہیں۔''

(''البلاغ'' ربیع الثانی ۱۴۰۱ھ بحوالہ اسٹیٹ بینک نیوز یکم جنوری ۱۹۸۱ء ص:۹)

اس سے واضح ہے کہ بینک نے حقیقت میں کوئی بیع نہیں کی، بلکہ محض فرض کرلیا کہ کوئی چیز بازار سے خرید لی ہے، اور اپنے گاہک کو بیچ دی ہے جسکی قیمت نوے دن بعد واجب الاداء ہوگی۔ اس کے علاوہ اس طریقِ کار میں بسا اوقات یہ فرضی بیع بھی عینہ کے طور پر انجام دی جاتی تھی، یعنی ایک شخص بینک کو اپنا کوئی سامان نقد قیمت پر بیچتا، اور اُسی وقت بینک سے وہی سامان زیادہ قیمت پر اُدھار خرید لیتا تھا۔ اور یہ بیع بھی محض فرضی اور کاغذی ہوتی تھی۔ اس لئے میں نے اس پر سخت الفاظ میں تنقید کرتے ہوئے اُس کو نہ صرف ناجائز، بلکہ سود ہی کی دوسری شکل قرار دیا تھا۔

میرے اس مضمون کو اَب بعض حضرات نے مرابحہ مؤجلہ کے صحیح طریقے کو بھی بالکل ناجائز قرار دینے کے لئے حجت کے طور پر پیش کیا ہے جو اس وقت غیر سودی بینکوں میں رائج ہے، بلکہ یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ:

''ان حیلوں کے ذریعے حاصل ہونے والا مرابحہ کا ''ربح'' اور اِجارہ کی اُجرت ۱۹۸۱ کی بلاسود بینکاری کے ''مارک اَپ'' سے سرِمو مختلف نہیں ہے۔ جس طرح وہ ''مارک اَپ'' شرعی اعتبار سے خالص سود اور سرمایہ کاری کے اسلامی نظام پر بدنما داغ تھا، اسی طرح، بلکہ اس سے بڑھ کر مروّجہ مرابحہ کا ربح اور اِجارہ کی اُجرت بھی سود ہے۔'' (مروّجہ اسلامی بینکاری ص:۸۰)

آپ نے اُوپر دیکھا کہ ۱۹۸۱ میں کوئی حقیقی بیع ہوتی ہی نہیں تھی، محض فرض کرلیا جاتا تھا کہ کوئی چیز خریدی اور فوراً بیچ دی گئی ہے، نیز بکثرت وہ فرضی بیع بھی بیع عینہ ہوتی تھی، دوسری طرف غیر سودی بینکاری کے موجودہ نظام میں بینک حقیقۃً سامان خریدتا ہے، اور وہی سامان خریدتا ہے جس کی اُس کے گاہک کو ضرورت ہوتی ہے پھر اسے حقیقۃً فروخت کرتا ہے، اور اس میں عینہ سے مکمل اِحتراز کیا جاتا ہے، جیسا کہ آگے تفصیل سے معلوم ہوگا۔ اس کے باوجود یہ فرمانا کہ ”یہ ۱۹۸۱ کے نظام سے ”سرِمو“ مختلف نہیں ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر بدنما داغ ہے“ اس پر مناسب تبصرے کے لئے مجھ ناکارہ کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

البتہ اُس مضمون میں مخاطب چونکہ حکومت تھی، جس کے پاس اس بات کے پورے وسائل موجود تھے کہ وہ بینکوں کو شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر تمویل کا پابند بنائے، اس لئے ساتھ ہی میں نے مذکورہ بالا معاشی حکمتِ عملی کے طور پر اس بات پر بھی زور دیا تھا کہ پورے بینکاری نظام کو مرابحہ اور اِجارہ ہی کے گرد گھمانے کے بجائے وہ شرکت اور مضاربت کو رِواج دے۔ اس مقصد کے لئے میں نے حقیقی مرابحہ مؤجلہ اور اِجارہ کو عام رواج دینے کی بھی حوصلہ شکنی کی تھی، ان کو سرے سے ناجائز قرار دینا ہرگز مقصود نہیں تھا، اور چونکہ مقصود حکومت پر دباؤ ڈالنا تھا، اور یہ تحریر ایسے حالات میں لکھی جارہی تھی جب حکومت نے مرابحہ کے نام کو غلط استعمال کرکے اُسے فرضی عینہ میں تبدیل کردیا تھا، اس لئے، میرے اُس مضمون میں ایک جملہ ایسا آگیا تھا جس سے ناواقف حال حضرات کو یہ غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ میں مرابحہ مؤجلہ کو معمول بنانے کو شرعاً بھی ناجائز سمجھتا ہوں، وہ جملہ یہ ہے:

”اسی لئے ہمارے فقہائے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اِکا دُکا مواقع پر کسی قانونی تنگی کو دُور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کرلینے کی تو گنجائش ہے، لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے

مقاصدِ شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔"

اگرچہ اُسی مضمون کو پورے سیاق وسباق کے ساتھ پڑھنے سے یہ بات خودبخود واضح ہوجاتی ہے کہ "اجازت نہیں" کے الفاظ کا تعلق ایسی حیلہ سازی سے ہے جس سے مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اور میرا مقصد یہ تھا کہ جس حکومت نے مرابحہ کے نام پر ایک بالکل ناجائز اور فرضی معاملے کو رِواج دے دیا تھا، اُس سے مطالبہ کرنا تھا کہ وہ حیلوں حوالوں کے بجائے سنجیدگی کے ساتھ مثالی اسلامی طریقوں کو رائج کرے، لیکن اگر میری اس سوءِ تعبیر کی بنا پر کوئی غلط فہمی پیدا ہوئی ہے تو اَب میں واضح کردیتا ہوں کہ اُس کا مقصد مرابحہ مؤجلہ کو جو صحیح شرعی شرائط کے ساتھ وجود میں آیا ہو، شرعی طور پر ناجائز قرار دینا نہیں، بلکہ حکومت کو اُسے تمویل کی عام اور مستقل پالیسی بنانے سے روکنے کی کوشش تھی، اور "فقہائے کرام" کی طرف جو بات منسوب کی تھی، اُس کا تعلق "مقاصدِ شریعت فوت ہونے" سے تھا جو فرضی عینہ جیسے ناجائز حیلوں میں فوت ہوتے ہیں، جائز حیلوں میں فوت نہیں ہوتے، جیسا کہ آگے ("حیلوں کی شرعی حیثیت" کے عنوان کے تحت) اِن شاء اللہ تفصیل سے واضح ہوگا۔

میرا یہ مقصد مضمون کے پورے سیاق سے بھی واضح ہے، کیونکہ اُسی مضمون میں "مارک اَپ" کے طریقِ کار میں کچھ اِصلاحات بھی تجویز کی گئی تھیں، اگر غیرسودی بینکاری میں اُس کے استعمال کو بالکل ناجائز قرار دینا مقصود ہوتا تو یہ اِصلاحات تجویز کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں تھے۔ پھر جب حکومت نے ان اِصلاحات پر عمل کرنے کا اعلان کیا تو میں نے ان کا خیرمقدم بھی کیا۔ چنانچہ جب حکومت کی طرف سے اسٹیٹ بینک نے یہ اعلان کیا کہ: "بینک مختلف اشیاء خریدیں گے، پھر وہ اشیاء اپنے گاہکوں کو بیعِ مؤجل کے طریقے پر مناسب مارک اَپ کے ساتھ فروخت کریں گے، لیکن نادہندگی کی صورت میں اُس پر کسی مزید مارک اَپ کا اِضافہ نہیں ہوگا" (اسٹیٹ بینک نیوز ج:۲۳ شمارہ:۱۳) تو میں نے اس کا خیرمقدم کرتے ہوئے "البلاغ" میں لکھا:

"مارک اَپ کے طریقِ کار کی یہ اِصلاح ہر لحاظ سے باعثِ مسرّت اور مستقبل کے لئے نہایت خوش آئند ہے۔" (ماہنامہ "البلاغ" شمارہ: صفر ۱۴۰۵ھ کا اداریہ)

اگر میں مرابحہ مؤجلہ کو یا بینکاری میں اُسے معمول بنانے کو ناجائز سمجھتا تو اس کا خیر مقدم کیوں کرتا؟

غیر سودی بینکاری کی پرائیویٹ جدوجہد

یہاں ایک اور نکتے کی وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ غیر سودی بینکاری کے سلسلے میں ہماری خواہش، دعوت اور کوشش تو ہمیشہ یہ رہی ہے کہ تمویل کی زیادہ تر بنیاد شرکت یا مضاربت ہو، لیکن ایک مسلمان فرد کی حیثیت سے یہ بات بھی کچھ کم فائدے کی نہیں ہے کہ وہ اُس شدید حرمت سے بچ جائے جس کے خلاف اللہ تعالیٰ نے اعلانِ جنگ فرمایا ہے۔ یہ کام کسی بھی جائز طریقے سے ہوجائے تو بھی اس کوشش کی ناقدری نہیں کی جاسکتی۔ پورے ملک کا نظام تبدیل کرنا اصل میں حکومت کا کام ہے، اور جس مثالی معاشی حکمت عملی کی بات اُوپر کی گئی ہے، وہ صحیح معنی میں اُسی وقت بروئے کار آسکتی ہے جب حکومت پورے خلوص کے ساتھ اپنے تمام وسائل بروئے کار لاکر اس معاشی پالیسی کو نافذ کرے، اس غرض کے لئے نہ صرف معاشی ڈھانچے میں، بلکہ بہت سے قوانین میں، اور ٹیکسوں کے نظام میں بھی انقلابی تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ لیکن جب حکومت یہ فریضہ انجام نہ دے رہی ہو، اور کچھ اشخاص یا اِدارے یہ چاہیں کہ ہم کسی طرح سود کی حرمت کے وبال سے اپنے آپ کو اور دُوسرے مسلمانوں کو بچاکر کوئی ایسا اِدارہ قائم کردیں جو چاہے اُس معاشی پالیسی کے مطابق نہ ہو، لیکن شرعی جواز کی حدود میں آجائے تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ آیا اُن سے یہی کہا جائے گا کہ نہیں! جب تک وہ معاشی پالیسی بروئے کار نہ آجائے اُس

وقت تک سود سے بچنے کی ہر تدبیر کو بھول جاؤ، اور سود ہی کا بازار گرم رہنے دو، یا ایک مسلمان کی حیثیت سے اُن کی اس خواہش کا خیر مقدم کرکے ان کے ساتھ تعاون کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، اور اُن کے لئے کوئی ایسا راستہ تجویز کردینا چاہئے جو خواہ معاشی حکمتِ عملی کے اعتبار سے مثالی نہ ہو، لیکن شرعی جواز کی حدود میں رہ کر انہیں سود کی حرمت سے بچالے، اور ساتھ ساتھ اس بات کی بھی کوشش کرتے رہنا چاہئے کہ اسی راستے سے سہی، جس حد تک اُس مثالی معاشی حکمتِ عملی کو بروئے کار لایا جاسکتا ہو، اُس حد تک اُسے بروئے کار لانے کے اِقدامات کئے جائیں؟ انصاف کے ساتھ غور کرلیا جائے کہ ان دونوں میں سے کونسا طرزِ عمل دُرست ہے؟

میرا اندازہ یہ ہے کہ ہر اِنصاف پسند شخص پہلے کے بجائے اسی دُوسرے طرزِ عمل کی تائید کرے گا۔ چنانچہ عالمِ اسلام میں جب حکومتوں سے مایوسی ہوگئی تو بہت سے غیرت مند مسلمانوں اور اہلِ علم نے یہی دوسری راہ اختیار کی، اور ایسے پرائیویٹ اِدارے مضاربت کی بنیاد پر قائم کئے جو غیر سودی کاروبار کا عملی تجربہ کریں، اور ان میں تاکید و ترغیب تو اسی بات کی کی جاتی رہی کہ یہ پرائیویٹ اِدارے سرمایہ کاری میں بھی شرکت و مضاربت کی طرف جس قدر بڑھ سکیں، بڑھیں، لیکن انہیں شرعی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے مرابحہ، اِجارہ وغیرہ کی اجازت دی گئی، اور چونکہ ان کے پاس حکومت جیسے وسائل نہیں تھے، اور وہ سودی بینکوں کے سمندر میں چند قطروں کی حیثیت رکھتے تھے، اس لئے ان سے شرکت و مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کا مطالبہ اُس زور و شور سے نہیں کیا گیا جیسا کہ حکومت سے مطالبہ کرتے وقت میرے مذکورہ بالا مضمون میں کیا گیا تھا، بلکہ ان کے ساتھ حتی المقدور تعاون کا جو طرزِ عمل اختیار کیا گیا، وہ اسی بنیاد پر تھا، اور اس کو میرے سابق موقف سے متعارض سمجھنا دُرست نہیں ہے، کیونکہ کسی شخص کی تحریر و تقریر اور طرزِ عمل کا انصاف پسندی سے تجزیہ کرتے ہوئے یہ نہ بھولنا چاہئے کہ لکل مقام مقال۔

بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک فتویٰ

اب ذرا جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک حالیہ فتویٰ ملاحظہ فرمایئے جو مستفتی نے میرے پاس تصدیق کیلئے بھیجا تھا۔ اس فتوے میں ایک ایسے ہی شخص کے لئے جو سود کی حرمت سے بھی بچنا چاہتا ہے، اور شرکت یا مضاربت کے خطرات میں پڑے بغیر بھی تمویل کا کاروبار کرنا چاہتا ہے، ایک ایسا حیلہ تجویز فرمایا گیا ہے جس کا شرعی جواز بھی نہ صرف مشکوک ہے، بلکہ زیادہ تر اِحتمالات عدمِ جواز کی طرف جاتے ہیں۔ ملاحظہ فرمایئے:

سوال

السلام علیکم

جنابِ عالی میں ایک معاشی مسئلے سے دوچار ہوں اور آپ حضرات سے اس سلسلے میں شرعی اَحکامات کو مدِنظر رکھتے ہوئے اس مسئلے کا حل معلوم کرنا چاہتا ہوں۔

میرا مسئلہ یہ ہے کہ مجھے میرے والد کی طرف سے کچھ پیسہ ملا ہے اور میری حالت یہ ہے کہ میں زیادہ پڑھا لکھا بھی نہیں ہوں، جبکہ میرے گھر کی تمام ذمہ داریاں اب میرے کندھوں پر ہیں، میرے ایک عزیز نے مجھے یہ پیسے بینک میں رکھوانے کا مشورہ دیا، لیکن میں سود کی لعنت سے بچنا چاہتا ہوں لیکن اس کے ساتھ ساتھ تجربہ اور پڑھائی نہ ہونے کی بنیاد پر میں کوئی کاروبار بھی نہیں کرسکتا ہوں، نیز اگر میں کسی کے ساتھ شراکت داری کا معاملہ کروں تو مجھے کسی پر اتنا بھروسہ بھی نہیں ہے، لہٰذا میرے ایک عزیز نے مجھے ایک کام کا مشورہ دیا تھا جس کو میں نے

شروع کیا ہے، تاہم اس کام کی شرعی نوعیت کیا ہے؟ اس سلسلے میں آپ حضرات سے مسئلہ جاننا چاہتا ہوں۔

میرے کام کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

میرے ایک عزیز کی یونیورسٹی ہے جس میں طلبہ پڑھنے کے لئے آتے ہیں لیکن اس یونیورسٹی میں جو فیس لی جاتی ہے وہ ۶ مہینے کی ہوتی ہے اور ایڈوانس میں ہوتی ہے۔ چونکہ اس یونیورسٹی کی فیس ایڈوانس ہوتی ہے اور بہت زیادہ ہوتی ہے لہٰذا بہت سارے بچوں کے لئے اس کی یکمشت ادائیگی ممکن نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے بہت سارے بچے اس یونیورسٹی میں پڑھ نہیں پاتے ہیں۔

لہٰذا میں نے یونیورسٹی کے مالک سے ایک معاہدۂ وکالت کیا ہے جس کی روشنی میں کچھ منتخب بچوں کی فیس کی ادائیگی کرتا ہوں اور وہ بطور وکیل کے ان بچوں کو اپنے اِدارے میں تعلیم دیتے ہیں، ان بچوں کی فیس جو کہ ۱۵۰۰۰ روپے ہیں میں ابتداء ہی میں ان حضرات کو ادا کرتا ہوں، اور وہ بچے مجھے اپنی فیس ہر مہینہ تین ہزار روپے کر کے مجھے ادا کرتے ہیں، اس طرح ان بچوں کو نہ صرف یونیورسٹی میں داخلہ مل جاتا ہے بلکہ ان کو فیس کی ادائیگی میں بھی سہولت ہوجاتی ہے، جبکہ ایک بچے پر مجھے ۳۰۰۰ روپے کی بچت ہوجاتی ہے۔

بچوں کو اِبتداء میں جو فیس بتائی جاتی ہے وہ ۱۸۰۰۰ روپے ہیں جبکہ جو رقم میں اس یونیورسٹی میں ان بچوں کے لئے دیتا ہوں وہ ۱۵۰۰۰ روپے ہوتی ہے۔

(۱) اب آپ حضرات سے معلوم یہ کرنا ہے کہ کیا اس طرح میرا

۳۰۰۰ کمانا جائز ہے جبکہ نہ صرف میں اپنے پیسے اس کام میں لگا رہا ہوں بلکہ میرا اس یونیورسٹی والوں کے ساتھ یہ معاہدہ ہے کہ وہ بطور وکیل کے ان بچوں کو میری طرف سے تعلیم دینے کے پابند ہیں، اور بچے جو فیس ادا کرتے ہیں وہ براہِ راست مجھے ادا کرتے ہیں اور ان کو اِبتداء ہی میں یہ تفصیل بتا دیتا ہوں کہ ان کو ہر مہینہ ۳۰۰۰ روپے ادا کرنے ہوں گے اور کل فیس ۱۸۰۰۰ روپے ہوگی۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر کوئی بچہ فیس کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو کیا اس سے جرمانہ وصول کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

برائے مہربانی اس سلسلے میں میری رہنمائی فرمائیں۔ عین نوازش ہوگی۔

محمد عرفان اختر احمد
اختر کالونی کراچی۔

الجواب ومنه الصدق والصواب

(۱) صورتِ مسئولہ میں سائل نے جو طریقۂ کار ذِکر کیا ہے کہ بچوں کی فیس یکمشت ادا کردیتا ہے اور پھر مہینے کے حساب سے بچوں سے ادا کردہ رقم سے زیادہ وصول کرتا ہے یہ قرض ہے اور قرض کا حکم یہ ہے کہ اس کا مثل واجب ہوتا ہے، لہٰذا بچوں کے والدین سے ادا کردہ فیس سے زیادہ رقم لینا حرام اور سود ہے۔

جیسا کہ بدائع میں ہے:

إن الواجب فی ذمة المستقرض مثل المستقرض۔

(ج:۷ ص:۳۹۴ ط:سعید)

اور دوسری جگہ ہے:

وأما الذی یرجع إلٰی نفس القرض: فھو أن لَا یکون فیه جر منفعة فإن کان لم یجز نحو ما إذا أقرضه دراھم غلة علٰی أن یرد علیه صحاحا أو أقرضه وشرط شرطا له فیه منفعة؛ لما روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم أنه نھٰی عن قرض جر نفعا؛ ولأن الزیادة المشروطة تشبه الربا؛ لأنھا فضل لَا یقابله عوض والتحرز عن حقیقة الربا وعن شبھة الربا واجب۔

(بدائع الصنائع کتاب القرض ج:۷ ص:۳۹۵ ط:سعید)

اور فتاویٰ کاملیہ میں ہے:

والمقبوض علٰی وجه القرض مضمون بمثله وفیھا نقلا عن جامع الفصولین والواجب فی القرض رد المثل۔

(فتاویٰ کاملیه باب القرض ص:۹۲ ط:حقانیه)

لہٰذا مذکورہ طریقۂ کار ناجائز اور سود ہے جو حرام ہے، ایسی صورت سے بچا جائے اور اپنا سرمایہ کسی جائز کاروبار میں استعمال کیا جائے۔

یا اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ جو لڑکے نقد فیس ادا نہیں کرسکتے ان کے داخلے کے وقت سائل ان لڑکوں سے براہِ راست معاہدہ کرلے کہ میں تمہیں اس اِدارہ میں تعلیم دلاؤں گا اور

اسکول کی جو بھی فیس ہوگی میں بھروں گا، تم مجھے ماہانہ اٹھارہ ہزار کے حساب سے فیس اتنے ماہ میں ادا کروگے، پھر اگر وہ طالبِ علم یا اس کا سربراہ اس پر آمادہ ہو تو حسبِ معاہدہ ان سے اٹھارہ ہزار کے حساب سے فیس وصول کر سکے گا، باقی اسکول کے ساتھ سائل جو بھی طے کرے وہ خواہ پندرہ ہزار ہوں یا کم وبیش وہ سائل اور اسکول والوں کی صوابدید پر ہوگا۔ فقط واللہ اعلم

کتبہ فضل الرحمٰن

۱۲/۲/۱۴۲۹ ۲۰/۲/۲۰۰۸

الجواب صحیح محمد عبدالمجید دین پوری

الجواب صحیح محمد عبدالقادر۔

اس فتویٰ میں سوال کرنے والے نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اپنا سرمایہ شرکت یا مضاربت پر دیتا ہے تو اُسے لوگوں کی دیانت داری پر اِعتماد نہیں ہے، اور رقم کے ڈُوبنے کا خطرہ ہے، لہٰذا وہ کوئی ایسا طریقہ معلوم کرنا چاہتا ہے جس سے اُس کی رقم محفوظ بھی رہے، اور اُسے گھر بیٹھے نفع بھی ملتا رہے۔ فتویٰ میں یہ طریقہ تجویز فرمایا گیا ہے کہ جو طالبِ علم تعلیم کا نقد خرچ یعنی پندرہ ہزار روپے برداشت نہیں کر سکتے، اُن سے وہ یہ کہے کہ میں تمہیں فلاں اِدارے میں تعلیم دِلاؤں گا، اور اس "خدمت" کے تم سے اٹھارہ ہزار روپے قسط وار (تین ہزار روپے ماہانہ) وصول کروں گا، پھر وہ تعلیمی اِدارے سے پندرہ ہزار روپے میں معاملہ کرلے، اور پندرہ ہزار روپے کی سرمایہ کاری

کر کے طالبِ علموں سے اٹھارہ ہزار روپے گھر بیٹھے وصول کرتا رہے۔

اس فتویٰ میں نیک جذبہ تو وہی کارفرما ہے جس کا اُوپر ذِکر کیا گیا کہ اُس بیچارے شخص کو جو سود سے بچنا چاہتا ہے، ایک ایسا متبادل مہیا کر دیا جائے جس میں سود نہ ہو، اور اُس کا کام بھی چل جائے، لیکن اس کام کے لئے جو حیلہ تجویز فرمایا گیا ہے، اُس کے بارے میں اس طرف شاید نظر نہیں گئی کہ مرابحہ مؤجلہ میں تو کوئی ایسی چیز خریدی اور بیچی جاتی ہے جو بائع کے ضمان میں آئے، پھر اُس پر نفع لینا بھی جائز ہوجاتا ہے، یہاں تو کوئی چیز نہ خریدی جارہی ہے، نہ بیچی جارہی ہے، چنانچہ فتویٰ میں ''تعلیم دِلانے'' کی کوئی تشریح بھی نہیں فرمائی گئی، نہ اُس کے ساتھ کوئی قید مذکور ہے، لہٰذا ''تعلیم دِلانے'' کا مطلب سوال وجواب کے سیاق میں یہی نظر آتا ہے کہ سائل طالبِ علم کی طرف سے پندرہ ہزار روپے کی فیس بھر دے گا، اور طالبِ علم سے قسط وار اٹھارہ ہزار روپے وصول کرلے گا (یعنی چھ ماہ میں بیس فی صد نفع وصول کرے گا جو سالانہ چالیس فی صد ہوگیا)۔ ظاہر ہے کہ جو فیس وہ بھرے گا، وہ اُس کی طرف سے طالبِ علم کے لئے قرض ہوگی، اور اس قرض کے بدلے وہ اٹھارہ ہزار روپے وصول کرلے گا۔ ملاحظہ فرمایئے کہ اس کی سود کے سوا اور کیا تاویل کی جاسکتی ہے؟ اور اگر بالفرض ''تعلیم دِلانے'' کا مطلب صرف فیس بھرنا نہیں، بلکہ طالبِ علم کو داخلہ دِلانے کی خدمت بھی اُس میں شامل ہے تو اوّل تو اس بات کی کوئی قید، شرط یا وضاحت فتویٰ میں نہیں ہے، دوسرے اگر ہو بھی تو داخلہ دِلانے کی خدمت تو ایک مرتبہ انجام پاکر ختم ہوجائے گی، اُس کے بعد مسلسل تین ہزار روپے کا نفع حاصل کرتے رہنے کا کیا جواز ہوگا؟ تیسرے اگر عقد داخلہ دِلانے کی اس خدمت پر ہوا ہے تو یہ اِجارہ ہوا، اُس کے ساتھ یہ شرط لگانا کہ تم میری فیس اپنی جیب سے ادا کروگے، یعنی مجھے پندرہ ہزار روپے قرض دوگے، بظاہر اِجارہ بشرط القرض ہی نظر آتا ہے، کیا ایسا اِجارہ جائز ہے؟ اور اگر جائز ہے تو کیا ایسے اِجارے میں جس کے ساتھ قرض بھی ہو، اُجرتِ مثل کی

پابندی شرعاً ضروری ہے، یا جتنی زیادہ سے زیادہ اُجرت مقرّر کرلی جائے، وہ جائز ہے، چاہے وہ "قرض جرّ نفعًا" کے تحت آتی ہو، اور اس کے ذریعے چالیس فی صد سالانہ کی شرح سے نفع حاصل کیا جارہا ہو؟ ان سوالات سے فتویٰ میں کوئی تعرض نہیں فرمایا گیا۔ اور یہ فتویٰ اُنہی رُفقائے دارالافتاء کی طرف سے جاری ہوا ہے جنہوں نے اپنی کتاب "مروّجہ اسلامی بینکاری" میں حیلوں کے خلاف غیرت وحمیت کا اتنا مظاہرہ فرمایا ہے کہ جس عقد کے جواز پر صحابہؓ وتابعینؒ سے لے کر ائمہ اَربعہؒ تک کی تصریحات موجود ہیں، اُسے بھی اکل بالباطل قرار دے دیا ہے، جیسا کہ اِن شاء اللہ آئندہ صفحات میں تفصیل سے معلوم ہوگا۔

بہرحال! فتویٰ میں جو حیلہ بتایا گیا ہے، اُس کی شرعی حیثیت سے قطع نظر اس کے پیچھے جذبہ یہی کارفرما ہے کہ اس ماحول میں جہاں سود نے اپنے پنجے گاڑے ہوئے ہیں، اور دیانت وامانت کا معیار بہت پست ہے، ایک مسلمان کی سرمایہ کاری کے لئے شرکت ومضاربت سے ہٹ کر بھی کوئی مناسب راستہ نکال دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ جذبہ اپنی جگہ غلط نہیں، بلکہ مستحسن تھا، بشرطیکہ ایسا راستہ تجویز کرتے وقت تمام ضروری شرعی اَحکام وشرائط کا لحاظ رکھ لیا گیا ہوتا۔

لیکن عجیب بات ہے کہ یہی طرزِ فکر اگر غیرسودی بینک قائم کرنے کے لئے اپنایا جاتا ہے تو اُس کو سود سے بھی بدتر حرام قرار دے دیا جاتا ہے، یعنی فرمایا یہ جاتا ہے کہ اگر وہ سارے عقود جو مروّجہ غیرسودی بینکاری میں تجویز کئے گئے ہیں، شرعی شرائط پوری بھی کرتے ہوں، تب بھی حیلہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہیں!!!

جدوجہد کے مختلف مراحل

ایک اور قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ بینکاری کے سودی نظام کو شرعی بنیادوں پر تبدیل کرنا کوئی ایسا کام نہیں تھا کہ کوئی سوئچ دبایا جائے، اور سارا نظام ایک دم

شریعت کے مطابق ہو جائے۔ سودی نظامِ معیشت نے پچھلے چار سو سال میں جس طرح دُنیا بھر میں اپنا جال بچھایا ہے، اُس نے زندگی کے ہر شعبے کو متأثر کیا ہے۔ صدیوں سے اس نظام کو جمانے کے لئے ہر سطح پر کوششیں ہو رہی ہیں۔ اس کے لئے تعلیم و تربیت کا خاص نظام بنایا گیا ہے، حساب و کتاب رکھنے کے طریقے وضع کر کے دُنیا بھر میں اُنہیں نافذ کر دیا گیا ہے، اُس کے مناسب قوانین بنائے گئے ہیں، اُسی کو مدد دینے کے لئے ٹیکسوں کا ایسا نظام تیار کیا گیا ہے جو سود کی حوصلہ افزائی کرے، اور غیر سودی تجارت کی ہمت شکنی ہو۔ لہٰذا بات صرف اتنی نہیں تھی کہ معاملات کو صحیح کرنے کے لئے ایک نظام تجویز کر دیا جائے، بلکہ اس نظام کو ٹھیک ٹھیک چلانے کے لئے ایک ہمہ گیر جدو جہد کی ضرورت تھی جس میں سب سے پہلا کام ایسے افراد کی تربیت تھی جو اس نظام کو ٹھیک ٹھیک سمجھیں، اور اس پر دیانت داری سے عمل کریں۔ جن لوگوں نے سودی نظام کے تحت تربیت پائی تھی، انہیں اس نئے نظام سے آگاہ کرنا اور اُس کی نزاکتوں کو سمجھانا ایک مستقل کام تھا جس کے لئے عالمِ اسلام میں کئی مستقل تربیتی اِدارے قائم کئے گئے۔ پھر حساب وکتاب رکھنے کے طریقے بدلے بغیر اس نئے نظام کو دُرست نہیں کیا جا سکتا تھا، کیونکہ حساب وکتاب اور اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے جو معیار اس وقت عالمی طور پر مُسلّم سمجھے جاتے ہیں، اگر انہی کے مطابق اکاؤنٹنگ اور آڈٹنگ کی جائے تو اس کے نتیجے میں خود معاملات غیر شرعی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ اس کے لئے بحرین میں اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے نئے معیار تیار کئے گئے جو ضخیم جلدوں میں بحرین سے شائع ہوئے ہیں۔

پھر سود کے جن متبادل شرعی طریقوں پر عمل ہو رہا ہے، وہ اگرچہ گنے چنے ہی ہیں، لیکن مختلف مواقع پر ان کی عملی تطبیق کے اپنے کچھ مسائل ہوتے ہیں جن پر شرعی اور عملی دونوں جہتوں سے غور کرنا پڑتا ہے۔ غرض اس نظام کو روبہ عمل لانے کے لئے اتنی مختلف جہتوں سے کام کرنا پڑا ہے کہ اس کی وسعت کا اندازہ اُنہی حضرات کو ہو سکتا

ہے جو اس میں عملی طور پر شریک رہے ہیں۔

پھر جب کوئی نیا کام شروع ہوتا ہے، تو طبعی طور پر اُس میں خامیاں بھی ہوتی ہیں، لوگ ٹھوکریں بھی کھاتے ہیں، کچھ سادگی میں غلط فہمی کا شکار ہوتے ہیں، کچھ بدنیت لوگ موقع سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے جانتے بوجھتے بھی غلطیاں کرتے ہیں، اور چونکہ غیر سودی مالیاتی اِدارے جگہ جگہ قائم ہورہے تھے، اور اس بات کا پورا خطرہ موجود تھا کہ کسی متحدہ معیار کی غیر موجودگی میں ہر اِدارہ اپنے من مانے طریقے پر شرعی طریقوں کی تشریح کرکے غلط طریقوں کو شرعی طریقے کہہ کر نافذ کرے، اس لئے ایک متحدہ مجلسِ شرعی نے ان تمام اِداروں کے لئے متحدہ شرعی معیار تیار کرنے کا کام کیا جس کے ذریعے ان اِداروں کو ان معیاروں کا پابند بنایا جاسکے۔ چنانچہ اب تک جو معاییر شرعیہ تیار ہوئے ہیں، انہیں پاکستان سمیت مختلف اسلامی ممالک کے مرکزی بینکوں نے غیر سودی اِداروں کے لئے واجب العمل قرار دے دیا ہے۔

اس قسم کی طویل جدوجہد کے دوران فطری طور پر بہت سے مراحل پیش آتے ہیں جن میں کبھی کامیابی ہوتی ہے جس پر اِنسان مسرّت کا اظہار کرتا ہے، کبھی صبر آزما حالات سے سابقہ پڑتا ہے جس میں دِل برداشتہ ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ عموماً ہر بڑی تبدیلی کی جدوجہد میں ہوا ہی کرتا ہے۔ میں بھی پچھلے تقریباً تیس سال سے کسی نہ کسی حیثیت میں اس جدوجہد سے کچھ نہ کچھ وابستہ رہا ہوں، اور خود مجھے اس قسم کے مختلف حالات سے سابقہ پیش آیا ہے۔ مثلاً شرقِ اَوسط میں چونکہ غیر سودی بینکاری کی تحریک زوروں پر تھی، تو کچھ لوگوں نے سودی بینکوں کی مسابقت میں بعض ایسے اقدامات بھی کئے جو میرے نزدیک شریعت کے مطابق نہیں تھے، اور میں نے ان کے خلاف آواز اُٹھائی، (اور پھر بفضلہ تعالیٰ اس آواز کو اللہ تعالیٰ نے مؤثر بنایا) کسی ایسے ہی موقع پر جب میں مکہ مکرمہ میں تھا، کچھ حضرات مجھ سے ملنے کے لئے آئے ہوئے گئے، اور ان کے سامنے میں نے اپنے ان تأثرات کا اظہار کردیا ہوگا کہ لوگ حیلے

حوالے کرکے پہیہ اُلٹا چلانے لگے ہیں، شاید وہ گفتگو ٹیپ ہوگئی ہو، اور اب اُس کی باقاعدہ اس طرح تشہیر کی جارہی ہے جیسے کسی مجرم کے اِقرارِ جرم کا کوئی ریکارڈ حاصل ہوگیا ہو، اور اُسے اُس کے خلاف جرم ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جارہا ہو، حالانکہ میری یہ بات ماہنامہ "ندائے شاہی" کے حوالے سے نقل کی جاتی ہے جس کی اَب تک میں نے شکل بھی نہیں دیکھی، اور کہا جاتا ہے کہ وہ میرا کوئی انٹرویو تھا، اور مجھے اَب تک یہ معلوم نہیں کہ اُس میں میری طرف کیا باتیں کس سیاق وسباق میں منسوب کی گئی تھیں، اور وہ نسبت کس حد تک دُرست تھی؟

میری دردمندانہ گذارش یہ ہے کہ اپنے ایک نیازمند بھائی کے بارے میں آخر یہ طرزِ عمل کیوں اختیار کیا جارہا ہے؟ خود اُسی سے کیوں نہیں پوچھ لیا جاتا کہ تم نے فلاں وقت جو بات کہی تھی، اُس کا مقصد اور پس منظر کیا تھا؟ اور اگر میرا کوئی قول یا فعل اُس بات کے خلاف نظر آرہا ہے تو اُس کی تشریح خود فرمانے کے بجائے مجھی سے کیوں نہیں پوچھ لیا جاتا کہ اس کی کیا حقیقت ہے؟

غیر سودی بینکوں کے بارے میں میرا موقف

ایک اور بات کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ غیر سودی بینکاری کا تصوّر ایک چیز ہے، اور اُس تصوّر کو عملاً نافذ کرنے کے لئے جو بینک قائم ہوئے ہیں، وہ دوسری چیز ہیں۔ میری تحریریں غیر سودی بینکاری کے نظریاتی پہلو سے متعلق ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ اس غرض کے لئے کون کون سے طریقے اختیار کرنا شرعاً جائز ہے؟ ان کی وجہ سے بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ دُنیا بھر میں جتنے مالیاتی اِدارے غیر سودی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، میں نے اُن سب کے جواز کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔ یہ بات دُرست نہیں ہے۔

ایسے حالات میں جب یہ دعویٰ بہت زور وشور سے کیا جارہا تھا کہ سود کے

بغیر کسی کامیاب معیشت کا چلنا ممکن نہیں ہے، اور بینکوں سے سود کا خاتمہ ناممکن ہے، میں نے اپنی تحریروں میں بتایا ہے کہ بینکوں کو کس طرح سود سے پاک کیا جاسکتا ہے، اور انہی تحریروں میں یہ وضاحت بھی کی ہوئی ہے کہ ان تمام طریقوں کے شرعی جواز کے لئے ضروری ہے کہ اُن اَحکام اور شرائط کی پوری پابندی کی جائے جو ان عقود ومعاملات کے لئے شرعاً ضروری ہیں، اور جب تک اس پابندی کا اطمینان نہ ہو، میں کسی اِدارے کے ساتھ معاملات کے جواز کا فتویٰ نہیں دیتا۔ لہٰذا ان تمام اِداروں کی ذمہ داری مجھ پر عائد نہیں ہوتی۔

جن اِداروں کے حالات ومعاملات کی مجھے خود یا کسی قابلِ اعتماد عالم کے ذریعے کافی معلومات ہوتی ہیں، ان کے بارے میں تو میں جواز کا فتویٰ دے دیتا ہوں، لیکن جن اِداروں کی مجھے مکمل معلومات حاصل نہیں ہوتیں، اُن کے بارے میں نفیاً یا اِثباتاً کچھ نہیں کہتا، البتہ کبھی ان کے شرعی نگرانی کرنے والوں سے رُجوع کے لئے کہہ دیتا ہوں۔ اور جس اِدارے میں کسی قابلِ اعتماد عالم کی نگرانی نہیں ہے، لوگوں کو اُس سے معاملہ کرنے کا مشورہ نہیں دیتا۔ اور جن بینکوں سے معاملے کو میں جائز سمجھتا ہوں، اُن کے بارے میں بھی اگر کوئی مشورہ کرے تو میں یہ کہتا ہوں کہ اگر آپ بینک سے تمویل حاصل کئے بغیر کام چلاسکتے ہوں تو یہ زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر آپ تمویل حاصل کرنے کا فیصلہ کرچکے ہوں تو سودی بینکوں کے بجائے ان سے رُجوع کریں، البتہ جن لوگوں کو بہرحال بینکوں سے واسطہ پڑتا ہی ہے، اُن کے لئے ایک جائز راستہ نکالنے کی کوشش کی گئی ہے جو اگر اِخلاص کے ساتھ جاری رہے، اور اُسے تعاون حاصل ہو تو اس سے اسلامی معیشت کے اعلیٰ مقاصد کی طرف پیش قدمی بھی ہوسکتی ہے، نیز عوام کی اکثریت جو ان بینکوں میں رقمیں رکھوانے پر مجبور ہوتی ہے، اُس کے لئے بھی سود سے بچاؤ ممکن ہوجاتا ہے۔

بعض بزرگوں نے میرے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ میں غیر سودی بینکاری

کا موجد یا اُس کا بانی ہوں۔ یہ بات بھی دُرست نہیں ہے۔ غیر سودی بینک جب قائم ہونے شروع ہوئے ہیں، اُس وقت میرا اُس میں کوئی کردار نہیں تھا، سوائے اس کے کہ میں اسلامی نظریاتی کونسل کا رُکن تھا جس نے اس موضوع پر ایک رپورٹ تیار کی تھی، لیکن شرقِ اَوسط میں دو تین غیر سودی بینک اُس سے پہلے قائم ہو چکے تھے۔ پھر جب غیر سودی بینکوں کی تعداد بڑھنے لگی، اور میں نے محسوس کیا کہ ان میں سے بیشتر مرابحہ اور اِجارہ کی بنیاد پر چل رہے ہیں، لیکن ان کے کوئی مدوّن قواعد نہیں ہیں جن کی وہ اپنے طریقِ کار میں پابندی کریں، اور مجھے خطرہ ہوا کہ ایسی کسی کتاب کی غیر موجودگی میں یہ اِدارے شروع ہی سے غلط راستے پر پڑسکتے ہیں، تو اُس وقت میں نے An Introduction to Islamic Finance کے نام سے کتاب لکھی، اور انگریزی میں اس لئے لکھی تاکہ وہ ہر اُس جگہ پڑھی جاسکے جہاں غیر سودی بینک قائم ہورہے ہیں، بعد میں اُسی کا ترجمہ مولانا محمد زاہد صاحب (حفظہ اللہ تعالیٰ) نے ''اسلامی بینکاری کی بنیادیں'' کے نام سے کیا۔ چونکہ شاید یہ پہلی کتاب تھی جس میں غیر سودی بینکاری کے اَحکام کو اِختصار کے ساتھ مدوّن کیا گیا، اس لئے وہ بفضلہٖ تعالیٰ مقبول ہوئی، اس لئے بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کام کا آغاز ہی میں نے کیا تھا۔

بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ کم از کم پاکستان میں جتنے غیر سودی بینک ہیں، وہ سب میری نگرانی اور میرے مشورے کے تحت چل رہے ہیں۔ یہ بات بھی صحیح نہیں ہے۔ میرا براہِ راست تعلق اَب تک پاکستان میں صرف تین بینکوں سے رہا ہے۔ میزان بینک، بینک اسلامی اور خیبر بینک۔ (اور اَب خیبر بینک کی شریعہ کمیٹی میں میری رُکنیت کی مدّت بھی پوری ہورہی ہے، اور بظاہر نئی حکومت کی طرف سے اُس کے قانون میں تبدیلی لانے کی کوششوں کی بنا پر آئندہ میں اُس کی رُکنیت قبول نہ کروں)
بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ میں ان بینکوں کا بانی یا مالک یا شیئر ہولڈر یا منتظم ہوں۔ یہ بات بھی دُرست نہیں ہے۔ نہ میں ان کا بانی ہوں، نہ میرا ان اِداروں سے کوئی

انتظامی تعلق ہے، نہ میں ان کا مالک یا شیئر ہولڈر ہوں، نہ ان کی ملکیت میں میرا کوئی حصہ ہے، اور افسوس ہے کہ بعض اتہامات کی وجہ سے مجھے اس بات کا بھی اظہار کرنا پڑ رہا ہے کہ ان تینوں میں سے کسی سے میرا کوئی مالی مفاد بھی وابستہ نہیں ہے۔

اب غیر جانب داری سے مسائل پر غور کرنے والے اہلِ علم سے میری گذارش ہے کہ وہ صرف مجھ پر اِعتماد کرنے کے بجائے بینکوں کو سود سے پاک کرنے کے لئے جو تجاویز میری پچھلی کتابوں میں دی گئی ہیں، اور جن پر اس حالیہ کتاب میں بحث کی گئی ہے، براہِ کرم اُن پر فقہی حیثیت سے غور فرمائیں، اور اگر وہ صحیح ہیں تو کسی اِدارے سے معاملہ کرنے کے جواز کا فتویٰ دینے سے پہلے خود یا کسی مستند عالم کے ذریعے اس بات کی تحقیق فرمالیں کہ آیا ان تجاویز پر ٹھیک عمل ہو رہا ہے یا نہیں۔

ان تمہیدی گذارشات کے بعد اب میں ان علمی اِعتراضات کی طرف آتا ہوں جو زیرِ نظر تحریروں میں مروّجہ غیرسودی بینکاری پر عائد کئے گئے ہیں۔ اَللّٰهُمَّ أَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّارْزُقْنَا اتِّبَاعَهُ وَأَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَّارْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ۔

واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر اِعتراضات

بہت سے اِعتراضات تو ایسے ہیں جو واقعے کی حقیقت اور صحیح صورتِ مسئلہ کی غلط اِطلاع پر مبنی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ فقہی مسائل چاہے معاشی یا مالی معاملات سے متعلق ہوں، ان کا شرعی حکم جاننے یا بتانے کے لئے ایک مفتی کا نہ ماہرِ معاشیات ہونا ضروری ہے، نہ بینکنگ کا ماہر ہونا اور نہ انگریزی زبان سے واقف ہونا۔ البتہ ایک بات جس طرح دوسرے مسائل میں ضروری ہے، ان مسائل میں بھی ناگزیر ہے، اور وہ یہ کہ جس بات پر وہ کوئی حکم لگا رہا ہے، اُس کی صحیح صورتِ مسئلہ اُسے پوری وضاحت کے ساتھ معلوم ہو، کیونکہ فتویٰ کا حکم اُسی صورت پر لگتا ہے، اور "الحکم علی الشیٔ فرع عن تصورہ" اگر کسی مفتی کے سامنے غلط صورتِ واقعہ بیان کی جائے تو یقیناً اُس کا فتویٰ اُسی غلط صورت سے متعلق ہوگا، جو نفس الأمر کے مطابق نہیں ہوگا۔ اسی لئے یہ بات فتویٰ کے بنیادی اُصولوں میں سے ہے کہ مفتی کے سامنے جو سوال آئے، اگر اُس کی صورت پوری طرح واضح نہ ہو تو وہ پہلے تنقیحات کر کے صحیح صورتِ حال کا علم حاصل کرے، پھر جواب دے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے جس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری کے بارے میں جو بعض فتوے یا تحریریں سامنے آئی ہیں، ان میں خود یہ اِعتراف موجود ہے کہ اس کے تفصیلی طریقِ کار کا علم لکھنے والے کو نہیں ہوسکا۔ بعض تحریروں میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ انہوں نے متعلقہ عقود کے کاغذات

حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر وہ حاصل نہ ہو سکے۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ کیا کوشش تھی جو متعلقہ کاغذات حاصل کرنے کے لئے کی گئی، جبکہ اُس کا آسان ترین راستہ یہ تھا کہ مجھ نیازمند ہی کو اس خدمت کا موقع دے دیا جاتا، چنانچہ جن حضرات نے بندے کو اس خدمت کا موقع دیا، انہیں تو کبھی کاغذات حاصل نہ ہونے کی شکایت نہیں ہوئی۔ دُوسری گذارش یہ ہے کہ اگر کسی مسئلے کی صحیح صورت واضح نہ ہو رہی ہو، تو کیا مفتی کے لئے اپنے قیاسی مفروضات یا سنی سُنائی باتوں کی بنیاد پر فتویٰ دینا جائز ہے؟ کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ جب تک صورتِ مسئلہ کی مکمل تنقیح نہ ہو جاتی، اُس وقت تک اس پر کوئی حتمی تبصرہ کم ازکم شائع نہ کیا جاتا؟ سودی بینکوں میں تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقصد کے لئے سود پر قرض دیا جاتا ہے، لہٰذا اُس میں صرف ایک ہی معاملہ ہوتا ہے، اور وہ ہے سودی قرض۔ لیکن مروّجہ غیر سودی بینکاری کسی ایک معاملے کا نام نہیں ہے، بلکہ اس میں متعدّد نوعیت کے معاملات انجام پاتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کا ایک طریقِ کار ہے جس کے لئے الگ الگ عقود ہیں۔ ان تمام معاملات کا جائزہ لینے کے لئے ضروری تھا کہ ان کے مفصل طریقِ کار کو قابلِ اعتماد ذرائع سے پہلے سمجھا جاتا، اور جب تک یہ تمام چیزیں مہیا نہ ہوتیں، اُس وقت تک ان پر کوئی عام حکم نہ لگایا جاتا، جیسا کہ صورتِ حال کی تنقیح نہ ہونے کی صورت میں ہر ذمہ دار مفتی کا معمول ہے۔

یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ فتویٰ کسی ایک اِدارے کے طریقِ کار پر نہیں، بلکہ غیر سودی بینکاری کے تمام مروّجہ طریقوں پر لگایا گیا ہے جس کے لئے بعض اوقات ہر اِدارے نے اپنا الگ نظام بنایا ہوا ہے۔ لہٰذا یہ اور بھی زیادہ ضروری تھا کہ ان سب اِداروں کے معاملات کی مکمل تحقیق کی جاتی، اور اُس کے بعد کوئی حکم لگایا جاتا۔ لیکن چونکہ ایسا نہیں کیا گیا، اس لئے بہت سے اِعتراضات ان باتوں پر ہیں جو غلط اطلاعات پر مبنی مفروضے ہیں، اور حقیقت کے سراسر خلاف ہیں، بلکہ اِتہامات کے زُمرے میں آتے ہیں۔ زیرِ نظر تنقیدی تحریریں اس قسم کے مفروضوں سے بھری پڑی

ہیں۔ ان میں سے چند مثالیں درج ذیل ہیں، تاکہ یہ اندازہ ہوسکے کہ اس معاملے میں کتنی بے پروائی سے کام لیا گیا ہے۔

(۱) فرمایا گیا ہے کہ: "مروّجہ اسلامی بینکوں میں کئی ایسے معاملات اور معاہدات پائے جاتے ہیں کہ جن کے ناجائز ہونے میں کسی کو شک و شبہ نہیں ہوسکتا، مثلاً سودی قرضوں کا لین دین، اسلامی بینک بینکنگ کونسل کے رولز کے مطابق اسٹیٹ بینک سے سودی قرض لینے اور بعض نجی و سرکاری اِداروں کو قرضے فراہم کرنے، نیز سرکاری تمسکات خریدنے کا پابند ہوتا ہے، بہرصورت سود کی ادائیگی ہو یا وصولی، دونوں ناجائز ہیں، جہاں ادائیگی کو قانونی مجبوری کہا جائے وہاں بھی سودی معاہدے کا عدمِ جواز اور گناہ ہرگز مرتفع نہیں ہوتا۔" (مروّجہ اسلامی بینکاری ص:۳۰۶، ۳۰۷)	یہ فقرہ اتنی غلط باتوں بلکہ اِتہامات کا مجموعہ ہے کہ اس پر انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھنے کے سوا کیا کیا جاسکتا ہے؟ یہ ساری باتیں سو فی صد غلط اور سراسر خلافِ واقعہ ہیں۔ کوئی اسلامی بینک اسٹیٹ بینک سے نہ کوئی قرض سود پر لیتا ہے، نہ دیتا ہے، نہ کسی نجی یا سرکاری اِداروں کو سودی قرض فراہم کرتا ہے، نہ سرکاری تمسکات خریدتا ہے، اور نہ اُس پر اس قسم کی کوئی پابندی عائد ہے۔ افسوس ہے کہ سودی لین دین کا سنگین اِلزام عائد کرتے وقت واقعے کی تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

(۲) اسی بات کی عملی صورت بتاتے ہوئے ایک تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ:

"اسٹیٹ بینک کے قانون کے مطابق سرمایہ کا کچھ حصہ سودی قرض کے طور پر اسٹیٹ بینک کے پاس جمع کرنا ضروری ہے جس کی وجہ سے سارے شرکاء سودی قرض دینے والے بن گئے۔"

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ غیر سودی بینک بھی یہ رقمیں اسٹیٹ بینک کے پاس رکھوا کر اُس پر سود وصول کرتے ہیں۔ افسوس ہے کہ یہ سنگین الزام عائد کرتے وقت بھی واقعے کی تحقیق ضروری نہیں سمجھی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اسٹیٹ بینک میں ہر بینک کو اپنے ڈپازٹس کا کچھ حصہ رکھوانے کی پابندی تو ہے، لیکن غیر سودی بینک اُس پر کوئی ایک پیسہ بھی وصول نہیں کرتے، بلکہ اس طرح رکھواتے ہیں جیسے عام مسلمان اپنی رقمیں کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھواتے ہیں۔

(۳) اسی تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ:

"تمام موجودہ اسلامی بینک اسٹیٹ بینک سے سودی قرض لینے کے پابند ہیں جس کی وجہ سے سب شرکاء سودی قرض لینے کے گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔"

اس چھوٹے سے فقرے میں جو دو باتیں کہی گئی ہیں، دونوں غلط اور واقعے کے بالکل خلاف ہیں۔ اسٹیٹ بینک کی طرف سے ایسی کوئی پابندی کسی بھی بینک پر نہیں ہے کہ وہ اُس سے ضرور سودی قرض لے۔ البتہ بینکوں کو خاص حالات میں تمویل حاصل کرنے کی اجازت ہوتی ہے، مگر غیر سودی بینکوں کے لئے شرکت پر مبنی الگ طریقِ کار ہے جس میں سود

میں نے صاحبِ تحریر سے خود پوچھا کہ آپ نے یہ بات کس بنیاد پر لکھی ہے تو

انہوں نے میری کتاب ''اسلام اور جدید معیشت'' ص:۱۱۶ کا حوالہ دیا جس میں میں نے سودی بینکوں کا طریقِ کار ذکر کیا تھا۔ اس کا غیر سودی بینکوں سے کوئی تعلق نہیں۔ غیر سودی بینکاری کا تذکرہ آگے ''سودی بینکاری کا متبادل نظام'' کے تحت مستقل کیا گیا ہے۔ جس میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں۔

نہیں ہوتا۔ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب کی تحریر میں اس پر یہ اضافہ بھی ہے کہ یہ غیر سودی بینک عالمی بینک سے سود پر قرض لیتے ہیں، حالانکہ ان کے عالمی بینک سے قرض لینے کا سرے سے کوئی تصور ہی نہیں ہے۔

(۴) فرمایا گیا ہے کہ:

''ان حیلوں کے ذریعے حاصل ہونے والا مرابحہ کا ''نفع'' اور اجارہ کی اُجرت ۱۹۸۱ کی بلاسود بینکاری کے ''مارک اَپ'' سے سرمو مختلف نہیں ہے۔''

حقیقت یہ ہے کہ دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے جس کی تفصیل پیچھے ''۱۹۸۱ کے غیر سودی کاؤنٹر اور موجودہ غیر سودی بینکاری'' کے زیر عنوان گذر چکی ہے۔

(۵) فرمایا گیا ہے کہ:

''بعض معاملات معاہدے کا حصہ نہیں ہوتے، مگر کھاتہ داروں کو بھگتنے پڑتے ہیں، مثلاً مضاربہ فیس کا صراحۃً تذکرہ نہیں ہے، اور وصول کی جاتی ہے۔''

(ص:۷۹)

یہ بات واقعے کے بالکل خلاف ہے۔ ''مضاربہ فیس'' نہ معاہدے میں ہے، نہ وصول کی جاتی ہے۔ نہ جانے یہ بات کس بنیاد پر لکھدی گئی ہے۔

(٦) مزید فرمایا گیا ہے کہ: "اسی طرح اگر کوئی کھاتہ دار ڈالر جمع کرائے تو کلائنٹس سے فیس لی جاتی ہے۔"	یہ بات بھی غلط ہے۔ ہاں کئی سال پہلے کچھ عرصے تک ایسا ہوا ہے، اور اُس کی وجہ یہ تھی کہ ملک میں ڈالروں سے سرمایہ کاری کی قانوناً اجازت نہیں تھی، اس لئے اگر کوئی شخص ڈالر میں کھاتہ کھولتا تو اُس کے ڈالروں کو روپے میں تبدیل کیا جاتا تھا، یا اُن ڈالروں کو باہر بھیج کر سرمایہ کاری کی جاتی تھی، اس منتقلی کے اخراجات فیس کی شکل میں وصول کئے جاتے تھے، یہ سلسلہ کچھ عرصے رہا، بعد میں شریعہ بورڈ کی ہدایت پر بند کردیا گیا۔
(۷) حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم اپنے فتوے میں فرماتے ہیں کہ: "اس معاہدہ میں "ربح ما لم یضمن" کی بہت بڑی قباحت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ بینک گاہک کے ساتھ مرابحہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہوتا ہے" نیز کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" میں بھی صفحہ: ۲۲۳۸ پر کم وبیش یہی فرمایا گیا ہے۔	حالانکہ مرابحہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہرگز نہیں ہوتا، اور نہ میرے علم میں کوئی ایسا بینک ہے جو تعاطی کی بنیاد پر مرابحہ کرتا ہو۔ تفصیل اِن شاء اللہ آگے آرہی ہے۔

(۸) فرمایا گیا ہے کہ: "مرابحہ مروجہ میں ایجاب وقبول کی رسم ٹیلی فون کے ذریعے زبانی طور پر ادا کی جاتی ہے۔" (ص:۸، ۲۳)	یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ جیسا کہ آگے واضح ہوگا، بیع کا عقد باقاعدہ تحریری ایجاب وقبول کے ذریعے انجام پاتا ہے، ٹیلی فون پر نہیں۔
(۹) فرمایا گیا ہے کہ: "بینکوں میں رائج مرابحہ میں بینک ثمن کی ادائیگی پہلے نہیں کرتا یا لاگت کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے مرابحہ بنوکیہ اِصطلاحی مرابحہ تو درکنار، عام کسی بیع کے تحت بھی نہیں آتا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسے معاملے کو "مرابحہ" کا نام دینا شرعاً خیانت کہلاتا ہے، اور ناجائز شمار ہوتا ہے۔" (ماہنامہ "بینات" شمارہ رمضان وشوال ۱۴۲۹ھ ص:۸۸)	یہ بھی بالکل بے بنیاد بات ہے، اور واقعے کے بالکل خلاف ہے، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔
(۱۰) فرمایا گیا ہے کہ: "بینک اور گاہک کے درمیان ٹیلیفونک رابطے کی وجہ سے سابقہ	قطع نظر اس سے کہ ٹیلی فون کے ذریعے کسی نئے عقد کا احداث کیوں نہیں ہوسکتا؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ معاملہ ٹیلی فون

معاملے میں کسی نئے واقعی عقد کا احداث وایجاد نہیں ہوا، جس کا مطلب یہ ہے کہ فردِ واحد (گاہک) بینک کی طرف سے خریداری کا وکیل ہے، اور خود اپنے ہی لئے خرید رہا ہے، اس لئے اصیل بھی ہے۔" (ص:۲۴۱،۲۴۲)	کے ذریعے ہوتا ہی نہیں، جیسا کہ اُوپر ذکر کیا گیا، اور وکیل اور اصیل کے ایک ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔
(۱۱) فرمایا گیا ہے کہ: "مرابحہ بنوکیہ میں پیشگی معاہدہ کی رو سے گاہک مال کو فوراً اپنے قبضے اور ضمان میں منتقل کرنے کا پابند ہے' یہاں تک کہ تأخیر کی صورت میں بینک کے نقصان کو پورا کرنے کا پابند بھی ہے۔" (ص ۲۳۹)	یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ جب تک گاہک بینک سے خریداری مکمل نہ کرلے اُس وقت تک مبیع کی ذمہ داری خود بینک پر ہوتی ہے۔ (واضح رہے کہ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بینک ضمان خود نہیں لیتا، ایک بینک کی عبارت کو ص:۲۳۹ پر آدھا نقل فرمایا گیا ہے اور اُس کا ضروری حصہ حذف کردیا گیا ہے جس کی تفصیل اِن شاء اللہ آگے مبیع کے بینک کے ضمان میں آنے کے عنوان کے تحت آئے گی)۔
(۱۲) فرمایا گیا ہے کہ: "اسلامی بینک سیکیورٹی ڈپازٹ کو اصل قیمت میں شامل نہیں	یہ بھی صورتِ حال کی غلط تشریح ہے۔ واقعہ ایسا نہیں ہے۔

کرتا، الگ سے رکھتا ہے، اور کھاتہ دار کے کل مال سے اِستفادہ کرتا ہے، اور شرحِ منافع کل رقم کے حساب سے طے کرتا ہے، اور اپنا حصہ وصول کرتا ہے۔"	
(۱۳) فرمایا گیا ہے کہ: "کھاتہ دار جب کسی اسلامی بینک میں اکاؤنٹ کھولنے جاتا ہے تو اُسے یہ نہیں بتایا جاتا کہ اُس کے اور بینک کے درمیان طے پانے والا معاملہ مشارکہ ومضاربہ ہے یا کچھ اور؟"	یہ بات بھی واقعے کے بالکل برخلاف ہے۔ جس فارم کے ذریعے اکاؤنٹ کھولا جاتا ہے، اُس میں صراحت کے ساتھ درج ہوتا ہے کہ بینک کے ساتھ مضاربت کا عقد ہو رہا ہے، اور اُس کی شرائط بھی واضح طور پر لکھی ہوتی ہیں۔
(۱۴) فرمایا گیا ہے کہ: "اگر کوئی گاہک بینک کا ایگریمنٹ مانگے تو اُسے وہ فراہم نہیں کیا جاتا۔ اس میں ... پہلی خرابی تو وہی جہالتِ عقد کی ہے۔"	یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ جس کے ساتھ جو عقد ہوتا ہے، اُس کا ایگریمنٹ اُسے نہ صرف فراہم کیا جاتا ہے، بلکہ اُس پر اُس کے دستخط ہوتے ہیں۔ اس کے بغیر کاروبار کا تصوّر ہی نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ ڈپازیٹر کے ساتھ چونکہ مضاربہ کا عقد ہوتا ہے، اس لئے اُسے وہ عقد فراہم کرکے اُس سے دستخط لئے

جاتے ہیں، اور جن لوگوں سے آگے مرابحہ یا اِجارہ یا مشارکہ کا عقد ہوتا ہے، اُنہیں وہ عقود فراہم کئے جاتے ہیں۔ چونکہ مضاربت میں کام کی تمام تر ذمہ داری مضارب پر ہوتی ہے، اس لئے ڈپازیٹر کو (جو رَبّ المال ہے) آگے کے عقود فراہم کرنا کچھ ضروری نہیں، البتہ اگر کوئی دیکھنا چاہے تو کوئی ممانعت بھی نہیں۔ اگر کوئی بینک نہ دِکھائے، خاص طور پر ایسے لوگوں کو جو اُس کی شرعی حیثیت سمجھنا چاہتے ہوں تو اُس کا یہ طرزِ عمل غلط ہے، لیکن اس سے جہالتِ عقد لازم نہیں آتی، کیونکہ اس عقد میں وہ فریق نہیں ہے۔

(۱۵) فرمایا گیا ہے کہ:

''بینک نفع میں سے اپنے اِنتظامی اِخراجات اور اِنتظامی فیس یا مضاربہ فیس وغیرہ منہا کرے گا، اس کے بعد نفع طے شدہ شرح کے مطابق گاہک اور بینک (رَبّ المال اور مضارب) کے درمیان تقسیم ہوگا۔ (ص ۲۰۴، ۲۰۵)

یہ بات بھی واقعے کے بالکل خلاف ہے۔ بینک اپنے اِنتظامی اِخراجات نفع سے منہا نہیں کرتا، اور جس عبارت سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے، اُس کا نفع کی تقسیم سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ بینک کی دوسری خدمات مثلاً چیک بک جاری کرنے یا ڈرافٹ جاری کرنے وغیرہ

	سے متعلق ہے۔ یہاں پھر مضاربہ فیس کا تذکرہ فرمادیا گیا ہے جس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔
(١٦) فرمایا گیا ہے کہ: ”ویٹیج (Weightage) کا اصل مفہوم جس کی تعبیر یوں کی جاسکتی ہے کہ: مدت کے اعتبار سے رقم کی ویلیو مقرر کرنا۔“	حالانکہ ویٹیج کی یہ تشریح واقعے کے بالکل خلاف ہے۔ ویٹیج کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک شریک کی شرحِ منافع دُوسرے شریک سے کم یا زیادہ ہو۔ یہ تفریق کسی بھی بنیاد پر ہوسکتی ہے۔
(١٧) نیز آگے فرمایا گیا ہے کہ: ”کسی فرم یا پروجیکٹ میں تاخیر سے شریک بننے والے یا مقررہ مدت سے پہلے شریک کو ”ویٹیج“ کی بنیاد پر نفع دینا بنیادی طور پر شبہۃ الربا اور حقیقت ونتیجہ کے اعتبار سے حقیقی کی بجائے تخمینی، تشکیکی اور تردیدی نفع کی صورت بنتی ہے۔“ (ص:٢١٦)	حقیقت یہ ہے کہ ویٹیج یا وزن ہر عقد شرکت کی ابتدا ہی میں مقرر ہوجاتا ہے، کسی کے تاخیر سے آنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔
(١٨) فرمایا گیا ہے کہ: ”شخصِ قانونی (یا اُس کے اعضاء وارکان) قبل از وقت	یہ بات اِستفہامِ اِنکاری کے طور پر پوچھی گئی ہے، جس کا تاثر یہ دیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں باقی شرکاء کے حصوں

مشارکہ ختم کرنے والے شخص کا حصہ بقیہ شرکاء کے لئے جب خریدتا ہے تو کیا اس خریداری کی وجہ سے بقیہ شرکاء کے حصوں میں کوئی اضافہ ہوتا ہے؟ اور انہیں دیا بھی جاتا ہے؟"
(ص:۲۱۹)

میں اضافہ نہیں ہوتا، حالانکہ یہ بات بھی واقعے کے بالکل خلاف ہے۔ مشترک مال ہی سے اُس کا حصہ خریدا جاتا ہے، اور اُس خریدے ہوئے حصے میں باقی سب شرکاء شریک ہوتے ہیں۔ نہ جانے کس بنا پر یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ وہ اس حصے میں شریک نہیں ہوتے؟

(۱۹) فرمایا گیا ہے کہ:

"جب تک فائدہ ہوتا رہے، بینک اور بینکار برابر کے حصہ دار بنے رہیں، اور جب دیوالیہ ہوجائے تو بینک محدود ذمہ داری کا سہارا لیتے ہوئے بہت سارے حقوق سے فارغ الذمہ ہوجائے۔" (ص:۶۹)

یہ بات بھی محدود ذمہ داری کا مطلب نہ سمجھنے پر مبنی ہے۔ محدود ذمہ داری کے تصور سے حقیقۃً مضاربت کے کھاتہ داروں کے معاملے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ بات تو مضاربہ کا لازمی نتیجہ ہے کہ جب تک کاروبار میں نفع ہو، رَبّ المال اور مضارب اُس میں شریک ہوں، اور اگر حقیقی نقصان ہوجائے تو مضارب فارغ الذمہ ہوتا ہے۔ اس میں محدود ذمہ داری کا کیا دخل ہے؟ ہاں اگر نقصان مضارب کی غفلت یا تعدی کا نتیجہ ہو تو اُس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس نقصان کو پورا کرے، اور "محدود ذمہ داری" کا تصور اس ذمہ داری کی نفی نہیں کرتا، جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تفصیل سے واضح ہوگا۔

(۲۰) نیز حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم کی تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ:

"چونکہ ابتداء عقد سے نفع کا تناسب معلوم نہیں ہوتا، اس لئے انہوں نے یومیہ نفع کی تقسیم کا ایک فارمولا پیش کیا ہے۔"

یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ نفع کا تناسب ہر مدت کے شروع میں متعین ہوتا ہے کہ اربابِ اموال کو نفع کا کتنے فی صد حصہ دیا جائے گا، اور مضارب یعنی بینک کو کتنے فی صد۔ یہ بات ہر مدت کے شروع میں طے ہوجاتی ہے۔ البتہ اس تناسب کے مطابق نفع کی تقسیم کے لئے یومیہ پیداوار کا ایک حسابی طریقہ تجویز کیا گیا ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آئے گی۔ اس طریقے کی وجہ سے نفع کے تناسب میں کوئی جہالت پیدا نہیں ہوتی، نفع ہر حالت میں اُسی طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوتا ہے، البتہ نفع کی مقدار معلوم نہیں ہوتی، اور شرعاً وہ معلوم ہونی بھی نہیں چاہئے، ورنہ سود ہو جائے گا۔

(۲۱) ایک تحریر میں کار کے مرابحہ مؤجلہ کی خرابیاں بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ اس میں سٹہ اور جوا پایا جاتا ہے۔

(تکملة الرد الفقهي ص:۵:۴)

لیکن یہ بیان نہیں فرمایا کہ اس میں سٹہ اور جوا کیسے لازم آتا ہے، اور مرابحہ مؤجلہ کا سٹے اور جوے سے کیا تعلق ہے؟ بہت غور کرنے کے بعد بھی مرابحہ مؤجلہ میں سٹے اور جوے کا کوئی پہلو دور

	دُور موجود نہیں، جیسا کہ آپ مرابحہ مؤجلہ کی بحث میں اِن شاء اللہ پڑھیں گے۔
(۲۲) مرابحہ مؤجلہ ہی کی یہ خرابی بھی بیان فرمائی گئی ہے کہ: ”خریدار کی دل آزاری، خصوصاً جبکہ قسط کی عدمِ ادائیگی کی صورت میں گاڑی ضبط کی جائے گی تو لازماً دل آزاری کی نوبت بھی آئے گی۔“ (ایضاً ص:۴۵و۴۶)	اوّل تو گاڑی میں مرابحہ مؤجلہ کا معمول نہیں ہے، بلکہ اِجارہ ہوتا ہے جس میں گاڑی بینک کی ملکیت میں رہتی ہے، لہٰذا ضبط کرنے کا سوال ہی نہیں، اور اگر مرابحہ مؤجلہ ہو بھی، اور گاڑی کے کاغذات ثمن کی توثیق کے لئے رہن رکھ دیئے جائیں تب بھی گاڑی ضبط نہیں ہوگی، بلکہ اُسے بیچ کر واجب الاداء قیمت وصول کی جائے گی، باقی رقم خریدار کو واپس کی جائے گی۔
(۲۳) نیز مرابحہ مؤجلہ ہی کی ایک خرابی یہ بیان فرمائی گئی ہے کہ: ”جھوٹ اور رِشوت کا اِرتکاب، کیونکہ خریدار اپنی ساکھ بحال رکھنے کی خاطر بینک کے سامنے اپنے فرضی اثاثے ظاہر کرے گا۔ باوثوق ذرائع سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ ایسے موقع پر	یہ عبارت قارئین کی خدمت میں کسی تبصرے کے بغیر حاضر ہے۔

بینک اَزخود اپنے گاہک سے کہتا ہے کہ تم اپنے فرضی اثاثے ظاہر کرو، پھر آج کل کے زمانے میں تحقیق کرنے والا جھوٹ اور رِشوت جیسے گھناؤنے جرم کا اِرتکاب بھی کرے گا۔" (ایضاً ص:۴۶)	

یہ ساری باتیں وہ ہیں جن کا اِجتہاد واِستنباط سے کوئی تعلق نہیں ہے جس میں اختلافِ رائے کی گنجائش ہو۔ ان کا تعلق واقعات سے ہے، اور جو شخص چاہے، جب چاہے، اس بات کی تصدیق کرسکتا ہے کہ یہ ساری باتیں سراسر غلط اور بے بنیاد ہیں۔

بندے کی طرف غلط نسبت

پھر یوں تو بندے کی مختلف تحریروں کو خود ایسی تشریحات کے ساتھ جابجا پیش کیا گیا ہے جو خود میرے حاشیہ خیال میں بھی نہیں آئیں، لیکن ایک جگہ تو اس معاملے میں تمام حدود پامال کردی گئی ہیں، چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ:

"اسلامی بینکوں کو جائز کہنے والے حضرات بھی اس حقیقت کا اِعتراف اور اِظہار بھی کرتے ہیں کہ مروّجہ اسلامی بینک مکمل حلال اور خالص اسلامی ہرگز نہیں، بلکہ کچھ حلال اور کچھ حرام ہے۔ ان کے بقول اسلامی بینکوں میں سودی اور غیر اسلامی معاملات کی شرح روایتی بینکوں کی بہ نسبت کم ہے۔ اس لئے یہ "اَہوَن سود" ہونے کی بنا پر اِسلامی بینک ہے، اور اس کے

ساتھ معاملات کرنا شرعاً جائز ہے۔" (ص: ۵۳)

یہ بات نقل کرتے ہوئے "جائز کہنے والے حضرات" کا اگرچہ صراحت سے نام نہیں لیا گیا، لیکن حاشیہ پر ماہنامہ "ندائے شاہی" کے کسی مضمون کا حوالہ ہے جو میری طرف منسوب ہے، نیز اگلے فقرے میں چونکہ بندے کا ذِکر ہے، اس لئے مذکورہ بالا قول کی نسبت میری طرف ہی ہوتی ہے۔ اب میں عرض گذار ہوں کہ کیا میری کوئی ایسی تحریر پیش کی جاسکتی ہے جس میں بندے نے وہ بات کہی ہو جو اُوپر کے اقتباس میں نقل کی گئی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات میں نے زندگی بھر کبھی نہیں کہی کہ جن غیر سودی بینکوں کے جواز کا میں نے فتویٰ دیا ہے، ان میں "کچھ معاملات حلال اور کچھ حرام ہیں" اس لئے یہ "اَہون سود" ہے، اور میں اس بات سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتا ہوں کہ کبھی ایک پیسے کے سود کو بھی اَہون سود کہوں، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رِبا کے ایک درہم کو بھی بہت سی بدکاریوں سے بدتر قرار دیا ہے۔ کسی شخص کی طرف بے بنیاد بات منسوب کرکے شائع کرنا جواز کی کسی حد میں آتا ہے؟

حاشیہ پر جس ماہنامہ "ندائے شاہی" مرادآباد فروری ۲۰۰۴ء کا حوالہ دیا گیا ہے، میں نے اس ماہنامے کے لئے کبھی کوئی مضمون نہیں لکھا، نہ آج تک یہ رسالہ دیکھا جس میں یہ مضمون شائع ہوا ہے۔ البتہ سننے میں آیا ہے کہ بعض حضرات نے میری اُس گفتگو کو جو مکہ مکرمہ میں بعض علماء سے ہوئی تھی، ماہنامہ "ندائے شاہی" کے حوالے سے ذِکر فرمایا ہے۔ اُس کی حقیقت میں اُوپر "جدوجہد کے مختلف مراحل" کے زیرِ عنوان بیان کرچکا ہوں۔ اور اُس میں بھی یہ بات ہرگز نہیں کہی گئی جو اُوپر کے اِقتباس میں بندے کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ میں نے چونکہ وہ رسالہ اب تک نہیں دیکھا، اور نہ معترض حضرات میں سے کسی نے میرے پاس بھیج کر یہ تصدیق چاہی کہ جو باتیں اُس میں انٹرویو کے عنوان سے کہی گئی ہیں، وہ واقعی میں نے کہی ہیں یا نہیں، بلکہ بعض حضرات سے جنہوں نے اپنی تنقید میں اُس کا حوالہ دیا ہے، میں نے درخواست کی کہ

وہ رسالہ جس کا آپ نے حوالہ دیا ہے، آپ کے پاس موجود ہوگا، براہِ کرم وہ یا اُس کی ایک کاپی مجھے بھیج دیں، تاکہ مجھے پتہ تو چلے کہ اُس میں کیا لکھا ہے، لیکن وہ انہوں نے نہیں بھیجی۔ اوّل تو جہاں تک مجھے یاد ہے، وہ کوئی باقاعدہ انٹرویو تھا ہی نہیں، ایک غیر رسمی گفتگو تھی، اور اگر انٹرویو ہو بھی تو یہ تجربہ سب کے سامنے ہے کہ بسا اوقات اُس میں انٹرویو لینے والے اپنے الفاظ میں دوسرے کی بات نقل کرتے ہیں جس میں بکثرت غلطیاں بھی ہو جاتی ہیں، اس لئے اُس کو میری طرف منسوب کرنے سے پہلے تصدیق ضروری تھی۔ بہرحال! میں نے کسی چیز کو "اَہوَن سود" کہہ کر کبھی جائز نہیں کہا، اور یہ مجھ پر سراسر اتہام ہے۔

یہاں ایک اور افسوسناک واقعہ ذِکر کردینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں جس کا ان محترم ناقدین نے بھی ذِکر فرمایا ہے، بلکہ شاید اپنی تنقیدوں کا بڑا دار و مدار اُس پر رکھا ہے۔ ڈاکٹر ارشد زماں صاحب میرے ایک دوست ہیں۔ ملک کے نمایاں ماہرینِ معاشیات میں ان کا شمار ہوتا ہے، اور جب میں نے معاشی مسائل پر وہ تقاریر کی تھیں جو "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" کے نام سے شائع ہوئی ہیں تو اُن تمام تقاریر میں انہوں نے میری معاونت بھی فرمائی تھی۔ انہوں نے تقریباً پانچ سال پہلے ایک غیر سودی اکاؤنٹ میں اکاؤنٹ کھولا تو ان کے کچھ کاغذات کا بھی جائزہ لیا، جن میں انہیں متعدّد باتیں اُن اُصولوں کے خلاف محسوس ہوئیں جو میں نے اپنی تحریروں میں بیان کی تھیں۔ اس لئے انہوں نے میرے نام ایک مفصل تحریر لکھی، اور خود میرے پاس تشریف لائے، اور جہاں تک مجھے یاد ہے مجھ سے کہا کہ یہ میرے اِشکالات ہیں، لیکن آپ چونکہ مصروف بہت ہیں، اس لئے اگر آپ یہ اپنے صاحبزادے مولانا عمران اشرف صاحب کے حوالے کردیں تو میں اُن کے ساتھ مل کر بات کرلوں گا، اور اگر کسی چیز میں ضرورت ہوئی تو آپ سے رُجوع کرلیا جائے گا۔ چنانچہ میں نے وہ تحریر خود ان کی خواہش کی بنا پر اپنے بیٹے مولوی عمران اشرف سلّمہٗ کے حوالے کردی،

اور مطمئن ہوگیا کہ اگر کوئی بات ان کی باہمی گفت وشنید کے نتیجے میں مشورہ طلب آئے گی، تو یہ مجھ سے بات کرلیں گے۔

معاملہ ان کے سپرد کرنے کے بعد اپنی مصروفیات اور اَسفار کی کثرت میں مجھے یاد بھی نہ رہا کہ ان سے پوچھتا کہ اُس تحریر کا کیا ہوا؟ دوسری طرف مولوی عمران اشرف سلّمہٗ کا کہنا یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب اس کے بعد میرے ساتھ بینک بھی گئے، اور ان کے ساتھ کچھ نشستیں ہوئیں، اور شاید ای میل کے ذریعے کچھ خط وکتابت بھی رہی، اس کے بعد ڈاکٹر صاحب سے ملاقاتیں بھی رہیں، اسلامی بینکاری کے موضوع پر کانفرنسوں میں ان کا ساتھ رہا، اور پھر اُس سوالنامے کا کوئی ذکر نہیں آیا جس کی وجہ سے ان پر یہ تأثر ہوا کہ اب اس سوالنامے کا تحریری جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے، اور بات ختم ہوگئی ہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر اُس سوال نامے کا تحریری جواب نہیں دیا گیا تھا۔ اس واقعے کے تقریباً چار سال بعد یہ سوال نامہ موجودہ ناقدین کے پاس پہنچ گیا، اور انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ ایک ایسے شخص کا لکھا ہوا ہے جو ماہرِ معاشیات بھی ہے، اور اُس کا میرے ساتھ تعلق بھی رہا ہے، اور چونکہ میری طرف سے اُس سوال نامے کا کوئی تحریری جواب نہیں دیا گیا تو یقیناً جو باتیں اس میں درج ہیں، وہ سوفی صد صحیح ہیں، چنانچہ اُسی سوال نامے میں جو باتیں لکھی ہوئی تھیں، اُن کو ان حضرات نے غیر سودی بینکوں کے عملی طریقِ کار پر حرفِ آخر سمجھ کر اپنی تنقید کی بنیاد بنالیا، اور نہ ازخود اُن کی تحقیق کی ضرورت سمجھی، اور نہ مجھ سے پوچھا کہ تم نے اُس تحریر کا جواب کیوں نہیں دیا تھا؟ بعد میں جب ان حضرات کی طرف سے فتویٰ شائع ہوا تو ڈاکٹر ارشد زماں صاحب نے اس پر اظہارِ افسوس کیا، اور مجھے ایک خط لکھا جسے افسوس ہے کہ میں اس لئے نقل نہیں کرسکتا کہ انہوں نے مجھے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اور پھر وہ مجھ سے ملاقات کے لئے بھی تشریف لائے، اور اُنہی باتوں کا اِعادہ فرمایا جو انہوں نے مجھے فتویٰ کے سلسلے میں اپنے خط میں لکھی تھیں۔

اسے آپ میری غلطی کہہ لیجئے کہ وہ سوال نامہ اپنے بیٹے کے حوالے کرنے کے بعد مجھے یاد بھی نہ رہا، اس لئے میں اُس کے بارے میں کچھ معلوم بھی نہ کر سکا، لیکن بعد میں جب میں نے اُسے دیکھا تو اُس میں بھی اکثر باتیں اُن غلط فہمیوں پر مبنی تھیں جن کا ذِکر اُوپر کے جدول میں گذرا ہے، اور بعض کا ذِکر آگے آنے والا ہے۔ اور جو چند باتیں صحیح تھیں، وہ ایسی تھیں جن سے معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی خاص فرق نہیں پڑتا تھا' اور جنکو بعد میں تبدیل بھی کر دیا گیا تھا- یہ تنقیدیں اُسکے چار سال بعد لکھی گئیں' لیکن ساری بنیاد انہی قدیم عقود پر رکھی گئی جنکا حوالہ ڈاکٹر ارشد زماں صاحب نے اُس تحریر میں دیا تھا-

جو تنقیدیں اس قسم کی خلافِ واقعہ اور بلا تحقیق باتوں اور غلط نسبتوں پر مشتمل ہوں، ان کا درجہ استناد ظاہر ہے' لیکن چونکہ بہر حال! اس بحث میں متعدد شرعی اور فقہی مسائل بھی زیرِ بحث آئے ہیں، اور بعض تحریریں ایسی بھی ہیں جن میں مجموعی طور سے صرف علمی مباحث پر اِکتفاء کیا گیا ہے، اس لئے متعلقہ مسائل پر گفتگو بھی مناسب معلوم ہوتی ہے جو ذیل میں آرہی ہے۔ وأسأل اللہ تعالٰی أن یوفقنی لما یحبه ویرضاه ویعصمنی من الزلل والخطل۔

غیر سودی بینک اور حیلے

بنیادی طور پر موجودہ غیر سودی بینکاری کی حرمت کی جو دلیل بار بار زور و شور سے پیش کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سارا کاروبار حیلوں پر چل رہا ہے، اس لئے نہ صرف حرام ہے، بلکہ کھلے سودی بینکوں کے کاروبار سے زیادہ حرام ہے۔

اس دلیل کا صغریٰ یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں کے سارے طریقے حیلوں پر مشتمل ہیں، اور کبریٰ یہ ہے کہ یا تو ہر حیلہ ناجائز ہے، یا حیلوں کو کاروبار کا معمول بنانا ناجائز ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مقدمات دُرست نہیں ہیں۔ نہ غیر سودی بینکاری کے ہر طریقے کو حیلہ کہا جا سکتا ہے، اور نہ ہر حیلہ ناجائز ہوتا ہے۔

اس وقت غیر سودی بینکوں میں جو طریقہ سب سے زیادہ رائج ہے، وہ مرابحہ مؤجلہ کا طریقہ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس تاجر کو کوئی سامان خریدنا ہوتا ہے، وہ بینک سے اُدھار خرید لیتا ہے، اور بینک اُس وقت کے بازاری نرخ کے مقابلے میں کچھ زیادہ قیمت پر اُسے بیچ دیتا ہے۔ مثلاً کسی صنعت کار کو رُوئی کی ضرورت ہے، لیکن اُس کے پاس خریدنے کے لئے فوری طور پر پیسے نہیں ہیں۔ اس وقت تو سودی بینک اُسے پیسے قرض دے کر سود وصول کرتے ہیں، لیکن غیر سودی بینک اُس کو پیسے دینے کے بجائے رُوئی بازار سے خرید کر اُسے زیادہ قیمت پر اُدھار بیچ دیتا ہے۔ چونکہ اس فروختگی میں بینک اپنی لاگت پر ایک طے شدہ شرح سے اپنا نفع رکھتا ہے، اس لئے اسے مرابحہ کہا جاتا ہے، اور چونکہ فروختگی اُدھار ہوتی ہے، اس لئے وہ مرابحہ مؤجلہ ہوتا ہے۔ بعض حضرات اسے سود کا حیلہ قرار دے کر ناجائز فرماتے ہیں،

کیونکہ اس میں اُدھار بیع کرنے کی صورت میں نقد سے زیادہ رقم لگائی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ چونکہ اس میں اُدھار کی وجہ سے قیمت بڑھائی گئی ہے، اس لئے یہ سود یا سود کے مشابہ ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے:

''مرابحہ اور اِجارہ کے مروّجہ تمویلی طریقِ کار کے سو فی صد اِسلامی اور خالص حلال ہونے کا کوئی بھی دعوے دار نہیں، کسی نہ کسی حدتک سود کے شبہہ یا سود کے ساتھ مشابہت کے تقریباً سب قائل ہیں، جس کا ادنیٰ حکم اشتباہ کا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ اور مرابحہ کی بنیاد پر اِسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے، کیونکہ بابُ الربا میں ''شبہۃ الربا'' حقیقتِ رِبوا کا حکم رکھتا ہے۔''

نیز آگے فرمایا گیا ہے کہ:

''مرابحہ اور اِجارہ کے کئی معاملات میں تصحیح عقد اور توسع کا سہارا لے کر قابلِ عمل بتایا گیا ہے، مثلاً اِجباری تصدق وغیرہ، حالانکہ تصحیح عقد اور توسع کے قاعدے وہاں کارآمد ہوتے ہیں جہاں صحتِ عقد کے بقیہ سارے تقاضے پورے ہورہے ہوں، صرف ایک پہلو رُکاوٹ بن رہا ہو، یعنی یہ رُکاوٹ جزوی ہو، کلی اور اُصولی نہ ہو۔ جس مسئلے کا کل اور اصل ہی صحیح ٹھوس بنیاد نہ رکھتا ہو، اُس معاملے میں فساد کا پہلو غالب اور صحت کا پہلو مغلوب ہو تو وہاں تصحیح عقد یا توسع کا سہارا نہیں لیا جاسکتا۔''

مزید ارشاد ہے:

''جبکہ اِجارہ اور مرابحہ کی بذاتِ خود مستقل معاملہ کی حیثیت ہی

تسلیم نہیں، ان دونوں کا اپنا رواج پذیر ہونا اور کارآمد ہونا محض "حیلہ" ہے، اگر ہم حیلوں کے لئے بھی تصحیحِ عقد اور توسع کا سہارا لیں تو یہ بھکاری سے بھیک مانگنے کے مترادف ہوگا۔

جس طرح یہ بات قابلِ تسلیم ہے کہ اِجارہ اور مرابحہ کو بطور "حیلہ" کے اختیار کیا گیا ہے، اسی طرح یہ بات بھی ناقابلِ اِنکار ہے کہ جو معاملات حیلہ سازیوں پر مبنی ہوں وہ فساد سے خالی نہیں ہوتے، خواہ یہ فساد "عقد" کے انعقاد پذیر ہونے اور نفاذ وتمامیت میں رُکاوٹ بنتا ہو یا نہ بنتا ہو، معاملاتِ فاسدہ کے ذِکر کردہ حکم کی رُو سے مرابحہ اور اِجارہ کو مروّجہ اسلامی بینکوں میں بطور طریقۂ تمویل اختیار کرنا "اکل بالباطل" (دوسرے کے مال کو ناحق ہتھیانے) کے زُمرے میں داخل ہے۔"

(مروّجہ اسلامی بینکاری ص:۲۳۱)

واقعہ دراصل یہ ہے کہ پچھلے تمام فقہائے کرامؒ کے برعکس ہمارے زمانے میں کچھ حضرات نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ اُدھار بیع میں نقد سے زیادہ قیمت مقرر کرنا ناجائز ہے۔ اس موقف کی سب سے بھرپور وکالت حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدّد مضامین میں فرمائی ہے اور جن صاحب نے "مروّجہ اسلامی بینکاری" کے نام سے یہ تحریر لکھی ہے، انہوں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ابتدا میں فرمایا تھا کہ:

"یہ رائے اپنی جگہ خوب وزنی ہے، اور حدیثِ مذکور کے مصداق کی طرف دعوتِ فکر بھی ہے۔ یہ نقطۂ نظر معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ اور ان کے ہم خیال اہل علم (؟) کا ہے۔"

بعد میں جب یہ تحریر "مروّجہ اسلامی بینکاری" کے نام سے شائع ہوئی تو اس سے معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ کا نام کسی مصلحت سے حذف کردیا گیا، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ یہ ان کا نقطۂ نظر تھا، بلکہ اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ مرابحہ مؤجلہ ہی کو نہیں، مرابحہ مطلقہ کو بھی ناجائز فرماتے تھے۔

لہٰذا یہ ساری بحث یا تو حضرت مولانا طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اس نقطۂ نظر پر مبنی ہے کہ اُدھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ جائز نہیں ہے، یا اس بات پر کہ یہ ایک حیلہ ہے جس کا عمومی استعمال نامناسب ہی نہیں، بالکل ناجائز، حرام اور اکل بالباطل کے زُمرے میں داخل ہے۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اگر واقعی بیع ہی مقصود ہو، یعنی پیسوں کے عوض کوئی سامان بیچنا ہو، اور اُس صورت میں اُدھار بیچنے کی وجہ سے قیمت زیادہ لگائی جائے، تو اپنی ذات میں یہ کوئی حیلہ نہیں، بلکہ جائز بیع کی ایک قسم ہے، جس کے جواز پر چاروں فقہی مذاہب متفق ہیں، بشرطیکہ قیمت عقد کے وقت ہی متعین ہوگئی ہو، اور اس میں کوئی اِبہام نہ رہا ہو۔ حیلہ عام طور سے وہ ہوتا ہے جہاں اصل مقصود تو کچھ اور ہو، اور محض خانہ پُری کے لئے کوئی دُوسرا معاملہ کرلیا گیا ہو۔ بعض لوگوں نے مرابحہ مؤجلہ کو ایسے ایسے طریقے سے استعمال کرنے کی کوشش کی جس میں اُس کی شرائط پوری نہیں ہوتی تھیں، مثلاً کچھ عرب ممالک میں اُسے کریڈٹ کارڈ میں استعمال کرنے کی تجویز ہوئی، اور سن ۱۹۸۱ء میں پاکستان میں اُس کا حلیہ بگاڑا گیا تو اُس وقت میں نے اُسے حیلہ بھی کہا اور اُس پر سخت تنقید کی۔ لیکن جب خریداری واقعۃً مقصود ہو تو وہ بذاتِ خود حیلہ نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری میں جن لوگوں کے ساتھ مرابحہ کیا جاتا ہے، وہ حقیقۃً اُس چیز کی خریداری چاہتے ہیں، اور بینک اُن کو وہی چیز بیچتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کو کوئی

خریداری کرنی نہ ہو، تو اُس کے ساتھ مرابحہ نہیں ہوسکتا' ہاں اگر مرابحہ کو تورق کیلئے استعمال کیا جائے تو وہ بیشک حیلہ ہوتا ہے، اگرچہ بعض شرائط کے ساتھ وہ بھی جائز ہے۔

اُدھار بیع میں قیمت زیادہ کرنا عہدِ رسالت میں

یہ بیع جس میں اُدھار کی وجہ سے قیمت زیادہ وصول کی جائے، نہ صرف ائمہ اربعہؒ کے مذہب میں جائز ہے، بلکہ اس کا جواز خود قرآنِ کریم سے ثابت ہے۔ جو مشرکین سود کی حرمت کو تسلیم نہیں کرتے تھے، قرآنِ کریم نے ان کا یہ اعتراض نقل فرمایا ہے کہ:

"اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" (سورۃ البقرہ:۲: ۲۷۵)

یعنی "بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے۔"

ان کا کہنا یہ تھا کہ اگر بیع جائز ہے تو سود بھی جائز ہونا چاہیے۔ متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بیع سے ان کی مراد وہ بیع تھی جس میں اُدھار کی وجہ سے بیچنے والا قیمت میں اضافہ کیا کرتا تھا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ جب اُدھار بیع کرتے وقت کوئی شخص قیمت میں اِضافہ کرتا ہے، اُس وقت تو آپ اس کو جائز کہتے ہیں، لیکن اگر وہ وقت پر قیمت ادا نہ کرسکے، اور بیچنے والے سے مزید مہلت مانگے، اور اُس وقت بیچنے والا اُس سے یہ کہے کہ اس مہلت کے بدلے پیسے بڑھاؤ تو اس کو آپ سود کہہ کر حرام قرار دیتے ہیں، لہٰذا یہ دُہرا معیار معلوم ہوتا ہے۔ اسی کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ: "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" یعنی "بیع کو اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے، اور ربوا کو حرام کیا ہے۔" اس میں بیع کا لفظ اگرچہ عام ہے جو نقد اور اُدھار ہر طرح کی بیع کو شامل ہے، لیکن اس کا شانِ نزول وہی بیع ہے جس پر انہوں نے سود کے مشابہ ہونے کا اعتراض کیا تھا، اور جس میں اُدھار کی وجہ

سے قیمت میں اضافہ کیا جاتا تھا۔ اس آیتِ کریمہ کا یہ شانِ نزول متعدد تابعینؒ سے مروی ہے۔ حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''فهو الرجل اذا حلّ ماله علىٰ صاحبه فيقول المطلوب للطالب: زدني في الأجل وأزيد على مالک.. فاذا فعل ذلک قيل لهم: هذا ربا. قالوا سواء علينا ان زدنا في أول البيع أو عند محل المال فهما سواء. فذلک قوله تعالىٰ: ''قالوا انما البيع مثل الربوا'' لقولهم ان زدنا في أول البيع أو عند محل المال فهما سواء .... فأكذبهم الله تبارک لقولهم ان زدنا في أول البيع أو عند محل المال فقال: ''وأحلّ الله البيع وحرّم الربوا'' (تفسير ابن أبي حاتم ۲: ۵۴۵ مكتبة مصطفى الباز)

''اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک شخص پر واجب الادا مال کی ادائیگی کا وقت آتا تو مدیون اپنے دائن سے کہتا کہ میری میعاد میں اضافہ کردو، میں تمہارے مال (یعنی قیمت) میں اضافہ کردوں گا۔ جب وہ ایسا کرتا تو کہا جاتا کہ یہ رِبا ہے۔ اس پر انہوں نے کہا کہ چاہے ہم بیع کے شروع میں اضافہ کریں یا میعاد آنے کے بعد، دونوں باتیں برابر ہیں۔ اس بات کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح نقل فرمایا ہے کہ ''انہوں نے کہا ہے کہ بیع بھی تو رِبا کی طرح ہے۔'' کیونکہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ چاہے ہم بیع کے شروع میں اضافہ کریں یا میعاد آنے پر، دونوں باتیں برابر ہیں ـــــ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ کہہ کر تردید فرمائی کہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے، اور رِبا کو حرام کیا ہے۔''

حضرت قتادہ رحمۃ اللہ علیہ جاہلیت کے رِبا کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"إن ربا أهل الجاهلية: يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاؤه، زاده وأخر عنه."

"جاہلیت کا رِبوا یہ تھا کہ کوئی شخص کوئی چیز ایک معین میعاد تک اُدھار بیچتا تھا، پھر جب میعاد آجاتی، اور خریدار کے پاس ادا کرنے کے لئے پیسے نہ ہوتے تو وہ پیسے بڑھا دیتا اور مزید مہلت دے دیتا۔"

حضرت قتادہؒ سے جاہلیت کے رِبا کی تشریح نقل کرنے کے بعد حافظ ابنِ جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ مشرکین کے اِعتراض کی تشریح یہ فرماتے ہیں:

"يقولون: إنما البيع ـــ الذى أحله الله لعباده ـــ مثل الربوا، وذلك أن الذين كانوا يأكلون من الربوا من أهل الجاهلية. كان إذا حل مال أحدهم على غريمه يقول الغريم لغريم الحق: زدني فى الأجل وأزيدك فى مالك. فكان يقال لهما إذا فعلا ذلك: هذا ربا لا يحل، فإذا قيل لهما ذلك قالا: سواء علينا زدنا فى أول البيع أو عند محل المال، فكذبهم الله فى قيلهم فقال: وأحل الله البيع." (تفسیر ابن جریر ۳: ۱۰۱ و۱۰۳)

اس سے صاف واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں جس بیع کو حلال قرار دیا ہے، اگرچہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب کے قاعدے سے اس میں ہر قسم کی بیع داخل ہے، لیکن شانِ نزول کی روشنی میں اس کا اوّلین مصداق وہ

بیع ہے جس میں قیمت اُدھار طے کی گئی ہو، خواہ اُس اُدھار کی وجہ سے قیمت میں اِضافہ کردیا گیا ہو۔ اس طرح ایسی بیع خود نصِ قرآنی وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ کے تحت جائز ہے۔

صحابہؓ وتابعینؒ کے اقوال

چنانچہ جمہور صحابہؓ، تابعینؒ اور ائمہ مجتہدینؒ سب اس بیع کو جائز کہتے ہیں۔

مصنف ابنِ ابی شیبہؒ میں یہ آثار ملاحظہ فرمایئے:

حدثنا أبو بكر قال نا يحيى بن زكريا بن أبی زائدة عن أشعث عن عكرمة عن ابن عباس قال: لَا بأس أن يقول للسلعة: هي بنقد بكذا وبنسيئة بكذا ولكن لَا يفترقا إلّا عن رضا۔

حدثنا أبو بكر قال نا حفص بن غياث عن ليث عن طاوس أنه سمعه قال: لَا بأس به إذا أخذه على أحد النوعين۔

حدثنا أبوبكر قال نا وكيع عن سفيان عن ليث عن طاوس وعن عبد الرحمٰن ابن عمرو الأوزاعي عن عطاء قالَا: لَا بأس أن يقول: هذا الثوب بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا ويذهب به على أحدهما۔

حدثنا أبوبكر قال نا هاشم بن القاسم قال نا شعبة قال: سألت الحكم وحمادا عن الرجل يشتری من الرجل الشئ فيقول: إن كان بنقد فبكذا وإن كان إلی أجل فبكذا قال: لَا بأس إذا انصرف على أحدهما قال:

شعبة فذكرت ذلك لمغيرة فقال: كان إبراهيم لَا يرى بذلك بأسًا إذا تفرق على أحدهما۔ (مصنف ابن أبى شيبة، كتاب البيوع والأقضية، رقم الروايات بالترتيب: ۴۹۴، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ج:٦ ص:۱۱۹-۱۲۱)

نیز مصنف عبدالرزاق میں مندرجہ ذیل آثار:

أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن الزهری وعن ابن طاووس عن أبيه وعن قتادة عن ابن المسيب قالوا: لَا بأس بأن يقول: أبيعك هذا الثوب بعشرة إلى شهر أو بعشرين إلى شهرين فباعه على أحدهما قبل أن يفارقه فلا بأس به۔

أخبرنا عبد الرزاق عن الثورى عن ليث عن طاووس مثله۔

أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين أنه كان يكره أن يقول: أبيعك بعشرة دنانير نقدا أو بخمسة عشر إلى أجل قال معمر: وكان الزهرى وقتادة لا يريان بذلك بأسا إذا فارقه على أحدهما۔ (مصنف عبد الرزّاق، رقم الروايات بالترتيب: ۱۴۶۲۶، ۱۴۶۲۷، ۱۴۶۳۰، ج:۸ ص:۱۳٦-۱۳۸)

اس سے معلوم ہوا کہ نقد اور اُدھار کی الگ الگ قیمتیں بیان کرنے کے بعد اگر بائع اور مشتری ان میں سے کسی ایک صورت کو مجلسِ عقد ہی میں متعین کرلیں، مثلاً یہ طے کرلیں کہ اُدھار بیع ہوگی، اور اس کی قیمت نقد کے مقابلے میں زیادہ طے کرلیں تو اسے حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت طاوسؒ، حضرت عطاء بن ابی رباحؒ، حضرت

حکمؒ، حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ، حضرت ابراہیم نخعیؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت قتادہؒ اور اِمام زہریؒ سب نے جائز قرار دیا ہے۔ حضرت محمد بن سیرینؒ سے نقد اور اُدھار دونوں کی الگ الگ قیمتیں بیان کرنے کی کراہت منقول ہے، لیکن بظاہر اس سے مراد یہ ہے کہ مجلسِ عقد میں کسی ایک صورت کو متعین نہ کیا جائے۔ چنانچہ اِمام ترمذیؒ "بیعتین فی بیعة" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وقد فسر بعض اهل العلم، قالوا بیعتین فی بیعة ان یقول: ابیعک هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسیئة بعشرین، ولَا یفارقه علی احد البیعتین، فان فارقه علی احدهما فلا بأس اذا کانت العقدة علی احد منهما۔"

(جامع الترمذی، کتاب البیوع، باب ۱۸، ۱۲۳۱)

چنانچہ چاروں مذاہبِ فقہ اس مسئلے پر متفق ہیں۔ (حوالے کے لئے ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ ص:۲۹۰ ج:۴، المبسوط للسرخسیؒ ص:۸ ج:۱۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ص:۵۸ ج:۳ اور مغنی المحتاج للشربینی ص:۳۱ ج:۲)۔

بلکہ شمس الائمہ سرخسی اور صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہما نے تو یہ فرمایا ہے کہ اُدھار بیچنے کی صورت میں قیمت کی زیادتی تاجروں کی عام عادت ہے، اور تجارت اسی بنیاد پر ہوتی ہے، اس لئے اگر کسی شخص نے کوئی چیز اُدھار خریدی ہو تو مرابحہ میں اُس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ بات خریدار پر واضح کردے کہ یہ چیز میں نے اُدھار خریدی تھی، ورنہ اُس کو یہ دھوکا ہوسکتا ہے کہ جس قیمت پر مرابحہ ہو رہا ہے، وہ نقد قیمت ہے، اور وہ اُس پر نفع دے رہا ہے، اس لئے اُدھار خریداری کو واضح نہ کرنا ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص اپنی قیمتِ خرید حقیقی قیمتِ خرید سے زیادہ بتا کر مرابحہ کرے۔ چنانچہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

"وإذا اشتری شیئًا بنسیئة فلیس له أن یبیعه مرابحة

حتی یبین أنه اشتراه بنسیئة ؛ لأن بیع المرابحة بیع أمانة تنفی عنه کل تهمة و خیانة ویتحرز فیه من کل کذب وفی معاریض الکلام شبهة فلا یجوز استعمالها فی بیع المرابحة ثم الإنسان فی العادة یشتری الشیء بالنسیئة بأکثر مما یشتری بالنقد فإذا أطلق الإخبار بالشراء فإنما یفهم السامع من الشراء بالنقد فکان من هذا الوجه کالمخبر بأکثر مما اشتری به."

(المبسوط، أول کتاب المرابحة ج:۱۳ ص:۷۸ ط: دار المعرفة)

یہی مسئلہ صاحب ہدایہ نے بھی لکھا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ:

"ألا یری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل"

(هدایه، باب المرابحه مع فتح القدیر ۶: ۱۳۲)

اس میں بھی یہ بات عام تجارتی معمول کے طور پر ذِکر کی گئی ہے کہ اُدھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے۔ اس پر یہ اِشکال ہوسکتا ہے کہ کتاب الصلح میں ایک جگہ صاحبِ ہدایہ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کا دُوسرے پر ایک ہزار کا دَین مؤجل تھا، پھر وہ مدیون سے پانچ سو نقد پر صلح کرلے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ: "وذلک اعتیاض عن الأجل وهو حرام" یعنی یہ مدّت کا معاوضہ لیا جارہا ہے جو حرام ہے" (فتح القدیر ج:۷ ص:۳۹۶) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مدّت کے معاوضے میں کوئی رقم وصول کرنا حرام ہے۔ لیکن بات دراصل یہ ہے کہ مدّت کا براہِ راست معاوضہ لینا تو ناجائز ہے، مگر مدّت کی وجہ سے کسی چیز کی قیمت میں اضافہ جائز ہے، اس لئے دونوں عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ چنانچہ ایک سائل نے حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی

رحمۃ اللہ علیہ سے اسی ظاہری تعارض کا اشکال پیش کیا تو انہوں نے مندرجہ ذیل جواب دیا:

"زیادتی ثمن برای اجل بلاشبہ درست ست، وثبوتِ آں از عبارتِ ہدایہ فی کتاب المرابحۃ "الا تری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل" بوجہِ احسن میگردد وہمچو عبارت در کتب عدیدہ موجود است، فصیح الدین ہروی در شرح وقایہ نویسند در کتاب المرابحۃ فی النسیئۃ: "یزاد فی الثمن لأجل الأجل" انتھیٰ، ودر نہر فائق شرح کنز الدقائق آرد: "ألا تری أنه یزاد فی الثمن لأجله" انتھیٰ ودر بحر رائق شرح کنز الدقائق مینویسد: "لأن الأجل شبها بالمبیع، الا تری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل" انتھیٰ، وبعد چند سطوری نویسد "الأجل فی نفسه لیس بمال ولا یقابله شیء من الثمن حقیقة إذا لم یشترط زیادة الثمن بمقابلته قصداً، ویزاد فی الثمن لأجله إذا ذکر الأجل بمقابلة زیادة الثمن قصدًا" انتھیٰ، ازیں عبارت صاف جواز امر مسئول عنہ معلوم شد وہمچنین است در بسیاری از کتب فقہیہ۔ واما عبارت صلح ہدایہ "لو کانت له ألف مؤجلة فصالحه علی خمس مائة حالة لم یجز لأن المعجل خیر من المؤجل وهو غیر مستحق بالعقد فیکون بإزاء ما حطه عنه، وذلک اعتیاض عن الأجل وهو حرام" انتھیٰ، پس بنوعی مخالفت عباراتِ سابقہ نیست چہ اعتیاض عن الأجل امر دیگر ست وزیادہ ثمن لأجل الأجل امری دیگر ست، چوں دریں مسئلہ از سابق حق اجل ثابت بود، وصلح بر

پانصد حال واقع شده اعتیاض من الأجل الذی لیس بمال لازم آمد بناءً علیہ حکم حرمت دادہ شد و در صورت زیادت ثمن برای اجل حق اجل از سابق ثابت نیست، بلکہ ابتدائی مقصود تاجیل ثمن زائدی شود، پس در جوازش کلامی نخواہد بود۔
واللہ أعلم۔ حررہ الراجی عفو ربہ القوی، ابو الحسنات محمد عبدالحی، تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی۔'' (مجموعۂ فتاویٰ، کتاب البیوع، ج:۱ ص:۳۸۸)

اِمام ابوحنیفہؒ اور اِمام محمدؒ کی تصریحات

پھر یہی نہیں، اگر اس قسم کی بیع کو کسی سابق قرض میں مہلت دینے کے لئے استعمال کیا جائے تو اس کا جواز بھی براہِ راست صریح الفاظ میں اِمام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے۔ حضرت اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''قال أبو حنيفة رضي الله عنه في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار إلى أجل فإذا حلت قال له الذي عليه الدين بعني سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقدا بمائة وخمسين إلى أجل: إن هٰذا جائز لأنهما لم يشترطا شيئاً ولم يذكرا أمراً يفسد به الشراء. وقال أهل المدينة: هٰذا لَا يصلح۔''

''اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے شخص پر سو دِینار واجب تھے، جب ادائیگی کا وقت آیا تو اُس سے مدیون نے کہا کہ: ''تم مجھے ایک سامان جس کی نقد قیمت سو دِینار ہے، ایک سو پچاس میں ایک معین مدّت تک اُدھار بیچ دو،

تو ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں نے کوئی شرط نہیں لگائی، اور نہ کوئی ایسی بات کہی جس سے خریداری فاسد ہوجائے۔ اور اہلِ مدینہ یہ کہتے ہیں کہ یہ بیع دُرست نہیں ہے۔"

یہاں اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اہلِ مدینہ کے جس قول کا حوالہ دیا ہے، وہ اِمام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی موطأ میں ان الفاظ میں موجود ہے:

"قال مالک فی الرجل یکون له علی الرجل مائة دینار إلٰی أجل، فاذا حلت قال له الذی علیه الدین بعنی سلعة یکون ثمنها مائة دینار نقدا بمائة وخمسین إلی أجل. قال مالک: هٰذا بیع لَا یصلح ' ولم یزل أهل العلم ینهون عنه. قال مالک: وانما کره ذٰلک لأنه انما یعطیه ثمن ما باعه بعینه ویؤخر عنه المائة الأُولی إلی الأجل الذی ذکره آخر مرة ویزداد علیه خمسین دینارا فی تأخیره عنه، فهذا مکروه ولَا یصلح، وهو ایضا یشبه حدیث زید بن أسلم فی بیع أهل الجاهلیة أنهم کانوا اذا حلت دیونهم قالوا للذی علیه الدین: إما أن تقضی وإما أن تربی، فان قضی أخذوا وإلّا زادهم فی حقوقهم وزادوه فی الأجل." (موطأ إمام مالک، مع اوجز المسالک ج: ۱۱ ص: ۳۳۰)

"اگر ایک شخص کے دوسرے پر سو دِینار ہوں جن کی ادائیگی معین میعاد پر واجب ہو، اور جب وہ میعاد آجائے تو جس پر سو دِینار واجب تھے، وہ اپنے قرض خواہ سے کہے کہ کوئی سامان جس کی نقد قیمت سو دِینار ہے، مجھے ایک سو پچاس میں اُدھار بیچ دو جس

کی قیمت کی ادائیگی آگے ایک معین میعاد پر واجب ہو، تو اس کے بارے میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع کرنا دُرست نہیں ہے، اور علماء اس سے منع کرتے رہے ہیں۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ بیع اس لئے مکروہ ہے کہ وہ اسے بیچی ہوئی چیز کی مقررہ قیمت ادا کرے گا، اور وہ اس کی وجہ سے ان سو دیناروں کا مطالبہ اس میعاد تک مؤخر کردے گا جو اس نے آخری بار ذکر کی ہے، اور اس طرح پچھلے دَین کا مطالبہ مؤخر کرنے کی وجہ سے پچاس دینار زیادہ لے لے گا۔ اس لئے یہ مکروہ ہے، دُرست نہیں ہے، اور یہ معاملہ زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کی اس بیع کے مشابہ ہے جو حضرت زید بن اسلمؒ کی حدیث میں مذکور ہے کہ ان کا معمول یہ تھا کہ جب ان کے دیون کسی کے ذمے واجب الاداء ہوجاتے تو وہ مدیون سے کہتے تھے کہ یا تو دَین ادا کرو، یا اس پر سود دو۔ پھر اگر مدیون ادائیگی کردیتا تو دائن وصول کرلیتا، ورنہ یہ ان کے حقوق میں اضافہ کردیتا، اور وہ اس کی میعاد میں اضافہ کردیتے تھے۔"

اس سے واضح ہے کہ جس صورت میں امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے درمیان اختلاف ہورہا ہے، وہ یہ صورت ہے کہ مثلاً زید کے ذمے عمرو کے سو دینار واجب تھے۔ جب ادائیگی کا وقت آیا تو زید مزید مہلت چاہتا تھا، یہ مزید مہلت لینے کے لئے اُس نے عمرو کو یہ پیشکش کی کہ میں تم سے سو دینار کی ایک چیز ڈیڑھ سو دینار میں مزید اتنی مدّت کے اُدھار پر خریدلیتا ہوں، وہ باہمی معاہدے میں یہ ذکر نہیں کرتے کہ یہ خریداری پہلے دَین کی مزید مہلت لینے کے لئے کی جارہی ہے، لیکن اس بیع کے نتیجے میں عملاً ہوتا یہی ہے کہ پہلے دَین کی مدّت بھی بڑھ جاتی ہے۔ امام مالکؒ

اسے مکروہ کہتے ہیں، کیونکہ یہ بیع پہلے دَین کی مدّت بڑھانے کے لئے کی جارہی ہے، جسے فقہائے کرام کی اِصطلاح میں قلب الدین کہا جاتا ہے، لیکن اِمام ابوحنیفہؒ اسے جائز فرماتے ہیں، کیونکہ اس بیع میں کوئی ایسی شرط نہیں لگائی گئی کہ اس کے نتیجے میں پہلے دَین کی مدّت بڑھ جائے گی۔ چنانچہ اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ اہلِ مدینہ کے خلاف اِستدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''قال محمد: ولم لَا يصلح هذا؟ أرأيتم من كان له على رجل دين فقد حرم الله عليه ان يبيعه منه شيئاً يربح عليه فيه! قالوا: لأنا نخاف ان يكون هذا ذريعة الى الربا، قيل لهم: وانتم تبطلون بيوع الناس بالتخوف ما تظنون من غير شرط اشترطه ولَا بيع فاسد معروف فساده الآ بما تظنون وترون!! رجل كان يبايع رجلا بيوعا كثيرة وكان خليطا له معروفا بذلک وجب له عليه دين ثم باعه بعد ذلک سلعة تساوی بالنقد مائة دينار بمائة دينار وخمسين دينارا إلى أجل وهل هكذا يتبايع الناس؟ لأنهم إذا اخروا ازدادوا ما بأس بهذا، لئن حرم هذا على الناس، إنه لينبغي ان يكون عامة البيوع حراما. قالوا: نرى أنه إنما باعه لمكان دينه، قيل لهم :إنهما لم يتذاكرا الدين بقليل ولَا كثير، قالوا: قد علمنا أنهما لم يتذاكرا الدين بقليل ولَا كثير ولكنا نخاف ان يكون البيع كان بينهما من أجل ذلک، قيل لهم: أرأيتم لو أجزتم البيع كما نجيزه أما كان لصاحب الدين أن يأخذ دينه من صاحبه وقد حل؟ قالوا: بلى له أن يأخذ دينه،

قيل لهم فإذا كان له أن يأخذ دينه كان البيع جائزا فبأى وجه أبطلتم بيعه؟ ينبغي لكم ان تقولوا من كان له على رجل دين فليس ينبغي له أن يبايعه بشئ يربح عليه فيه فأى أمر أقبح من هذا: إن رجلا يعامل الناس له عليهم ديون انه لَا يجوز ان يبيع منه متاعا ولَا جارية ولَا شيئا يربح عليه فيه، ما ينبغي ان يسقط هذا على مثلكم ولَا ينبغي ان تبطل البيوع بالظنون والظن يخطئ ويصيب۔''

(كتاب الحجة للإمام محمّد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالىٰ ج:۲ ص:۲۹۴-۲۹۶، باب ما يجوز في الدين وما لَا يجوز من ذلك، دار المعارف النعمانية)

''(اہلِ مدینہ نے جو کہا تھا کہ یہ بیع دُرست نہیں، اس کے جواب میں) اِمام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع کیوں دُرست نہیں؟ بھلا بتائیے کہ اگر کسی شخص پر کسی اور کا دَین واجب ہو تو کیا اُس کے لئے یہ حرام ہوجاتا ہے کہ وہ اس سے کوئی ایسی بیع کرے جس میں اُس کا نفع ہو؟ وہ کہتے ہیں کہ (ہم اسے اس لئے ناجائز کہتے ہیں کہ) ہمیں اندیشہ ہے کہ یہ سود کا ذریعہ بن جائے گا۔ ان سے کہا جائے گا کہ کیا آپ لوگوں کی بیوع کو صرف ان اندیشوں کی بنیاد پر ناجائز کہیں گے جبکہ انہوں نے نہ کوئی شرط لگائی ہے، اور نہ کوئی ایسی بیع کی ہے جس کا فاسد ہونا معروف ہو، آپ نے جو گمان اور جو رائے قائم کی ہے، بس اُس کی وجہ سے؟ ایک شخص ہے جو کسی دوسرے سے بہت سی خرید وفروخت کرتا رہتا ہے، اور اُس کے ساتھ اُس کے تجارتی

تعلقات مشہور ومعروف ہیں، اُس پر کوئی دَین واجب ہوگیا، پھر وہ کوئی چیز جس کی نقد قیمت سو دِینار تھی، اُسے ڈیڑھ سو دِینار میں اُدھار بیچ دیتا ہے، بھلا کیا لوگ اسی طرح خرید وفروخت (نہیں؟) کرتے ہیں؟ کیونکہ جب وہ قیمت کی ادائیگی کو مؤخر کرتے ہیں تو قیمت بڑھا دیتے ہیں، بھلا اس میں کیا حرج ہے؟ اور اگر اس بیع کو حرام قرار دیا جائے تو پھر لوگوں کی اکثر تجارتیں حرام ہونی چاہئیں۔ وہ (اہلِ مدینہ) کہتے ہیں کہ ہمارے خیال میں وہ یہ بیع اپنے دَین کی وجہ سے کررہا ہے۔ ان سے کہا جائے گا کہ انہوں نے دَین کا کوئی ذِکر ہی نہیں کیا، نہ تھوڑا نہ زیادہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ انہوں نے دَین کا ذِکر نہیں کیا، نہ تھوڑا نہ زیادہ، لیکن ہمیں اندیشہ ہے کہ انہوں نے یہ بیع دَین ہی کی وجہ سے کی ہے۔ ان سے کہا جائے گا کہ ذرا یہ بتایئے کہ اگر آپ بھی اس بیع کو اسی طرح جائز قرار دیں جیسے ہم نے قرار دیا ہے تو کیا اس بیع کے بعد دائن کو اپنا دَین وصول کرنے کا حق رہے گا یا نہیں، جبکہ اُس کی میعاد آچکی ہے؟ وہ کہیں گے کہ ہاں! اُسے اپنا دَین وصول کرنے کا حق ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب اُسے اپنا دَین وصول کرنے کا حق ہے تو بیع جائز ہوگی، آپ کس وجہ سے اُس کی بیع کو باطل قرار دیتے ہیں؟ پھر تو آپ کو یہ کہنا چاہئے کہ جس شخص کا کسی دُوسرے کے ذمے کوئی دَین ہو، اُس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے مدیون سے کوئی ایسی بیع کرے جس میں اُسے نفع حاصل ہو، اس سے زیادہ بُری بات اور کیا ہوگی کہ ایک شخص ہے جو لوگوں سے معاملات کرتا ہے، اور اُن

کے ذمے اُس کے کچھ دیون ہیں، اُس کے لئے یہ جائز نہ ہو کہ وہ اپنے مدیون کو کوئی سامان یا کوئی باندی یا کوئی اور چیز نفع پر بیچے؟ آپ جیسوں کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ یہ بات نظر انداز کریں، اور بیوع کو محض گمانوں کی بنیاد پر باطل قرار نہیں دینا چاہئے، کیونکہ گمان تو کبھی صحیح ہوتے ہیں، اور کبھی غلط۔"

اس پر یہ اِشکال ہوسکتا ہے کہ اِمام ابوحنیفہؒ اور اِمام محمدؒ کا یہ موقف بظاہر اُس حدیث کے خلاف معلوم ہوتا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ: "لَا یحل سلف وبیع" یعنی: "قرض اور بیع دونوں کو ساتھ جمع کرنا حلال نہیں ہے۔" (اخرجہ ابوداود والترمذی والنسائی) اس کا جواب یہ ہے کہ اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو اُس صورت پر محمول فرمایا ہے جب قرض کے ساتھ بیع مشروط ہو، یا بیع کے ساتھ قرض مشروط ہو، چنانچہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ورواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار وفسرہ فقال: أما السلف والبیع فالرجل یقول للرجل: أبیعک عبدی ھذا بکذا وکذا علی أن تقرضنی کذا وکذا۔"

(نصب الرایۃ ج: ۴ ص: ۴۵ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد)

"اور یہ حدیث اِمام محمد بن الحسنؒ نے بھی کتاب الآثار میں روایت کی ہے، اور اُس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ایک شخص دوسرے سے یہ کہے کہ میں اپنا یہ غلام تمہیں اس شرط کے ساتھ بیچتا ہوں کہ تم مجھے اتنا اتنا قرض دو۔"

اِمام مالکؒ کی تصریحات

واضح رہے کہ اِمام مالکؒ بھی بیع میں اُدھار کی وجہ سے قیمت میں اضافے کو ناجائز نہیں فرماتے، کیونکہ ان کا یہ قول اِمام ابنِ عبدالبرؒ نے نقل فرمایا ہے کہ:

''وقال مالک فیمن قال أبیعک هذا الثوب بعشرة نقدا أو بخمسة عشر إلى أجل إذا كان البائع والمبتاع كل واحد منهما إن شاء أن يترك البيع ترك ولَا يلزمه فلا بأس بذلک.

(الْاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، باب النهي عن بيعتين في بيعة ج: ۲۰ ص: ۱۷۸ ط: مؤسسة الرسالة)

نیز اِمام مالکؒ کی مدوّنہ میں ہے:

''قلت : أرأيت إن قال: له اشتر مني إن شئت بالنقد فبدينار وإن شئت إلى شهرين فبدينارين' وذلک في طعام أو عرض: ما قول مالک في ذلک؟ قال: قال مالک: إن كان هذا القول منه وقد وجب البيع على أحدهما ليس له أن يرجع في البيع فالبيع باطل' وإن كان هذا القول والبيع غير لَازم لأحدهما: إن شاء أن يرجعا في ذلک رجعا لأن البيع لم يلزم واحدا منهما فلا بأس بأن يأخذ بأی ذلک شاء بالنقد أو بالنسيئة۔

(المدونة، كتاب البيوع الفاسدة مبحث في الرجل يشتري ما أطعمت المقثأة شهرا أو شرطين في بيع والثمن مجهول ج: ۳ ص: ۱۹۰، ۱۹۱ ط: دار الكتب العلمية)

لہٰذا اِمام مالک رحمہ اللہ کو اس صورت میں کوئی اِشکال نہیں ہے جب بائع نقد اور اُدھار کی الگ الگ قیمتیں بتائے، اور محض اس بتانے کی وجہ سے بیع فریقین پر لازم نہ ہو، لیکن پھر مشتری اُدھار کی قیمت کو اِختیار کرکے اپنے اختیار سے بیع کرلے۔ انہیں اِشکال صرف اُس صورت میں ہے جب ایسی بیع کو قلب الدین کے لئے استعمال کیا جائے، یعنی ایسی بیع کسی سابق دَین کی میعاد آنے پر کی جائے، اور اُس کے نتیجے میں سابق دَین کی میعاد بڑھادی جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ سابق دَین کی میعاد میں اضافہ اس نئی بیع میں شرط کے طور پر نہیں ہوتا، لیکن اس نئی بیع کی وجہ سے دائن اپنے طور پر تبرعاً پچھلے دَین کی میعاد میں مہلت دے دیتا ہے، اس لئے اس میں رِبا کا شبہ ہے۔ اِمام محمدؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب اس نئی بیع سے پرانے دَین کی قانونی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑا، بلکہ دائن اس نئی بیع کے بعد بھی اپنے پچھلے دَین کا قانوناً مطالبہ کرسکتا ہے تو اس میں رِبا کا شائبہ نہیں ہے۔ پھر دَین کے مطالبے کے قانونی حق کے باوجود اگر وہ کچھ مزید مہلت دے دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری میں مرابحہ مؤجلہ چونکہ قلب الدین کے طور پر نہیں ہوتا، بلکہ خریدار کو وہی چیز بیچی جاتی ہے جو وہ واقعۃً خریدنا چاہتا ہے، اور یہ بیع کسی سابق دَین کی میعاد بڑھانے کے لئے نہیں کی جاتی، اس لئے اس کے جواز میں اِمام ابوحنیفہؒ اور اِمام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں کے مذہب میں جائز ہے۔

حدیث فله أو کسهما کی تشریح

بعض معاصرین نے اُدھار کی صورت میں قیمت بڑھانے کے عدمِ جواز پر مندرجہ ذیل حدیث سے اِستدلال کیا ہے:

''عن أبی هریرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلّم: من باع بیعتین فی بیعة فله أو کسهما أو الربا۔ (سنن ابی داود مع بذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۳۴-۱۳۶، کتاب الإجارة، باب فیمن باع بیعتین فی بیعة)

''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جو شخص ایک بیع میں دو بیع کرے، تو اس بائع کو ان دونوں میں سے کمتر (قیمت) لینے کا حق ہوگا، ورنہ رِبا ہوجائے گا۔''

اس حدیث کا مطلب ان بعض معاصرین نے یہ بتایا ہے کہ اگر نقد اور اُدھار دو قیمتیں بتائیں تو کمتر یعنی نقد قیمت پر بیع دُرست ہوجائے گی، اور اُدھار کی وجہ سے زیادہ قیمت لینا رِبا ہوگا۔

لیکن اوّل تو اس حدیث کی سند کمزور ہے۔ حافظ منذریؒ نے تلخیص ابوداود میں اس کی سند پر کلام کیا ہے، اور حضرت علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وفی إسناده محمد بن عمرو بن علقمة، وقد تکلّم فیه غیر واحد وقد تفرّد به وأیضاً هو مخالف لما هو المشهور عنه و هو ((أنّه نهی عن بیعتین فی بیعة)) فإنّه یدلّ علی فساد البیع بخلاف ما رواه عنه أبو داود' فإنّه

يدلّ على جوازه بأوكس الثمنين فلا يحتجّ بما تفرد به بل المقبول من حديثه ما وافقه عليه غيره" (إعلاء السنن، باب النهي عن بيعتين في بيعة ج:۱۴ ص:۱۸۱ ط: إدارة القرآن)

"اس کی سند میں محمد بن عمرو بن علقمہ ہیں، اور ان کے بارے میں متعدّد علماء نے کلام کیا ہے، اور وہی تنہا اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، اور خود انہی (محمد بن عمرو) سے اس معاملے میں جو حدیث مشہور ہے، یہ روایت اُس کے مخالف بھی ہے، اور وہ ہے: "نهى عن بيعتين في بيعة" کیونکہ یہ (مشہور) حدیث اس بات پر دَلالت کرتی ہے کہ ایسی بیع (جس میں یہ طے نہ کیا گیا ہو کہ بیع نقد قیمت پر ہو رہی ہے، یا اُدھار قیمت پر) فاسد ہوتی ہے، بخلاف ابوداود کی اس حدیث کے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی بیع کمتر قیمت پر منعقد ہوجاتی ہے۔ لہٰذا محمد بن عمرو بن علقمہ نے جو حدیث تفرد کے ساتھ روایت کی ہے، اس سے اِستدلال دُرست نہیں ہے، بلکہ ان کی وہی حدیث مقبول ہے جس میں دُوسرے راویوں نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔"

اور علامہ خطابیؒ اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لَا أعلم أحداً من الفقهاء قال بظاهر هذا الحديث وصحح البيع بأوكس الثمنين إلّا شيئًا يحكى عن الأوزاعي وهو مذهب فاسد وذلك لما يتضمنه هذه العقدة من الغرر والجهل."

(بذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۳۴–۱۳۶)

"میرے علم میں فقہاء میں سے کوئی نہیں ہے جس نے اس

حدیث کے ظاہری معنیٰ کو اِختیار کیا ہو، سوائے ایک بات کے جو اِمام اوزاعیؒ سے منقول ہے۔ اور وہ ایک فاسد مذہب ہے، کیونکہ ایسا عقد (جس میں یہ طے نہ کیا گیا ہو کہ بیع نقد قیمت پر ہورہی ہے، یا اُدھار قیمت پر) غرر اور جہالت پر مشتمل ہوتا ہے۔''

اس کے بعد علامہ خطابیؒ نے بھی اس کی سند پر وہی اِعتراض کیا ہے جو اِعلاء السنن کے حوالے سے اُوپر گذرا۔ اس کے بعد بعض علماء کے اقوال نقل فرمائے ہیں جنہوں نے اس حدیث کے ثابت ہونے کی تقدیر پر اس کی تشریح مختلف طریقوں سے کی ہے۔ لیکن اس کی سب سے واضح تشریح حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے خریدار سے یہ کہا کہ نقد خریدتے ہو تو اس کی قیمت پانچ روپے ہے، اور اُدھار خریدتے ہو تو دس روپے ہے۔ پھر ان دونوں میں سے کوئی صورت متعین نہ کی تو یہ بیع شرعاً فاسد ہوگئی۔ لیکن اگر اس کے بعد مشتری نے مبیع پر قبضہ کرکے اسے ناجائز طور پر استعمال کرلیا، مثلاً کھانے کی چیز تھی، اُسے کھالیا تو حدیث میں یہ فرمایا گیا ہے کہ مشتری پر بازاری قیمت واجب ہوگی جو یقیناً اُدھار والی قیمت سے کم ہوگی، اس لئے یہ فرمایا گیا ہے کہ بائع کمتر قیمت کا حق دار ہوگا، اور اگر اس صورت میں وہ زیادہ قیمت کا مطالبہ کرے گا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بیع فاسد کو نافذ قرار دے رہا ہے، اس لئے یہ عقد فاسد ہوگا جو رِبا کے حکم میں ہے۔ حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کی یہ تشریح حضرت مولانا یحییٰ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے بذل المجہود میں اس طرح نقل فرمائی گئی ہے:

''وکتب مولانا محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخه رضی الله عنه: قوله من باع بیعتین إلی آخره ظاهره مخالف للمذاهب کلها إلّا أن یقال فی معناه: إن من باع شیئا علی أنه بخمسة إن کان ناجزاً أو بعشرة إن

کان نسیئة ثم افترقا من غیر أن یتعین أحدهما فهذا البیع فاسد لکونهما افترقا قبل تعین الثمن، ولأنّه صلی الله علیه وسلّم نهی عن بیعتین فی بیعة وکان الحکم فیه الفسخ إلّا أن المشتری استهلک المبیع أو أکله فلا یجب فیه إلّا المثل أو القیمة، وهو أوکس عادة من الثمن المتعین بینهما فی البیعتین معاً، فصار المعنی أن من باع بیعتین کذلک ثم لم یبق المبیع حتی یفسخ البیع فله أن یأخذ القیمة أو المثل ولَا یأخذ الثمن لأنه لو أخذ الثمن کان إبقاء للبیع وهو مأمور بفسخه، وأما إذا أخذ الثمن ولم یفسخ البیع فقد أربی لکونه عقد عقداً فاسداً، والعقود الفاسدة کلّها داخلة فی حکم الربا۔

انتهی۔" (بذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۳۴–۱۳۶)

رِبا کا شبہہ

چونکہ اس بیع میں مدّت کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کیا جاتا ہے، اس لئے بعض حضرات اس کو رِبا کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ رِبا کا شبہہ بھی رِبا کے حکم میں ہوتا ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہونی چاہئے۔ چنانچہ حال میں مروّجہ غیرسودی بینکاری پر اِعتراضات کے لئے جو تحریریں لکھی گئی ہیں، ان میں سے ایک میں فرمایا گیا ہے کہ:

"مرابحہ اور اِجارہ کے مروّجہ تمویلی طریقِ کار کے سو فی صد اسلامی اور خالص حلال ہونے کا کوئی بھی دعوے دار نہیں، کسی نہ کسی حد تک سود کے شبہ یا سود کے ساتھ مشابہت کے تقریباً

سب قائل ہیں، جس کا ادنیٰ حکم اشتباہ کا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ اور مرابحہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے، کیونکہ بابُ الربا میں ''شبہۃ الربا'' حقیقت رِبوا کا حکم رکھتا ہے۔ فقہائے کرامؒ اور ہمارے اکابر نے بہت سارے معاملات کو شرعی بنیاد میسر آجانے کے باوجود ''رِبوا'' کی مشابہت کی وجہ سے ناجائز قرار دیا، نیز جس معاملے میں حلت وحرمت کا پہلو یقینی طور پر متعین نہ ہوسکتا ہو، وہاں مؤمنینِ کاملین کی معراج یہی ہے کہ ایسے معاملے سے دست کش ہوجائیں۔''

(مروّجہ اسلامی بینکاری ص:۲۳۰)

اس عبارت میں ایک طرف شبہہ رِبا اور مشابہتِ رِبا کو اور دُوسری طرف فتویٰ اور تقویٰ کو خلط ملط فرمادیا گیا ہے۔ اگر بات صرف اتنی ہوتی کہ مؤمنینِ کاملین کی معراج یہی ہے کہ ایسے معاملے سے دست کش ہوجائیں، اور تقویٰ کی اس معراج سے فروتر لوگوں کے لئے اسے ناجائز نہ کہا جاتا تو بات قابلِ فہم ہوتی، لیکن عوام کی نظر میں رِبا کی جو مشابہت ہے، اس کو فقہاء کے شبہہ معتبرہ کے برابر قرار دے کر ایسے معاملے کو سراسر ناجائز قرار دینا فقہائے کرامؒ اور اپنے اکابرؒ کی واضح تصریحات کو بیک جنبشِ قلم رَدّ کئے بغیر ممکن نہیں ہے، جس کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:

درحقیقت رِبا کا شبہہ جو حقیقتِ رِبا کے حکم میں ہوتا ہے، وہ ہے جب نقد کا تبادلہ نقد سے ہورہا ہو، یا اَموالِ ربویہ کا باہم تبادلہ کیا جارہا ہو، لیکن جب نقد کے بدلے کوئی اور چیز خریدی جارہی ہو، تو اس صورت میں مدّت کے مقابلے میں قیمت کا اضافہ نہ رِبا ہے، اور نہ اس میں رِبا کا وہ شبہہ ہے جو اسے حقیقتِ رِبا کے ساتھ ملحق کردے۔ یہ بات امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی مذکورہ بالا عبارت سے بھی بالکل واضح ہے،

اور علامہ ابنِ عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ حانوتی ؒ سے نقل کر کے اسے مزید صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

"علّله الحانوتی بالتباعد عن شبهة الربا لأنها فی باب الربا ملحقة بالحقیقة ووجّه أن الربح فی مقابلة الأجل لأن الأجل وإن لم یکن مالًا ولا یقابله شیٔ من الثمن لکن اعتبروه مالًا فی المرابحة إذا ذکر الأجل بمقابلة زیادة الثمن۔"

(ردالمحتار قبیل کتاب الفرائض، ج: ٦ ص: ٧٥٧، ایچ ایم سعید)

"حانوتی ؒ نے اس کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ رِبا کے شبہ سے دُور ہو گیا ہے، کیونکہ رِبا کے باب میں شبہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور (شبہ سے دُور ہونے کی) وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں نفع اجل کے مقابلے میں ہے، کیونکہ اجل اگرچہ بذاتِ خود کوئی مال نہیں ہے، اور قیمت کا کوئی حصہ اُس کے مقابلے میں نہیں ہوتا، لیکن مرابحہ میں جب اجل کو ثمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہو تو اُسے فقہاء نے مال قرار دیا ہے۔"

اسی طرح علامہ ابنِ قدامہ ؒ بیعِ عینہ کے سیاق میں تحریر فرماتے ہیں:

"وإن اشتراها بعرض أو کان بیعها الأول بعرض فاشتراها بنقد جاز' وبه قال أبو حنیفة۔ ولا نعلم فیه خلافًا؛ لأن التحریم إنما کان لشبهة الربا ولا ربا بین الأثمان والعروض۔ فأما إن باعها بنقد ثم اشتراها بنقد آخر مثل أن یبیعها بمائتی درهم ثم اشتراها بعشرة دنانیر فقال أصحابنا: یجوز؛ لأنهما جنسان لا یحرم

التفاضل بينهما، فجاز كما لو اشتراها بعرض أو بمثل الثمن وقال أبو حنيفة: لَا يجوز استحسانا لأنهما كالشيء الواحد في معنى الثمنية ولأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا، فأشبه ما لو باعها بجنس الثمن الأول. وهذا أصح إن شاء الله تعالىٰ۔"

(المغني لِابن قدامة: كتاب البيوع، باب المصراة ج:۴ ص: ۲۵۶، ۲۵۷ ط: دار الكتاب العربي)

''اگر کوئی شخص اپنی بیچی ہوئی چیز کو کسی دوسرے سامان کے عوض خریدلے، یا پہلی بیع (نقد کے بجائے) کسی سامان کے عوض ہوئی ہو، اور اَب اُسے نقد قیمت پر خریدلے تو یہ جائز ہے، اور یہی اِمام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اور اس میں کوئی اِختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے، اس لئے کہ حرمت رِبا کے شبہہ کی وجہ سے تھی، اور نقد اور سامان کے درمیان کوئی رِبا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر کوئی شخص ایک نوع کے نقد کے ساتھ بیچے اور دوسری نوع کے نقد کے ساتھ خریدے، مثلاً دوسو درہم میں بیچا تھا، پھر دس درہم میں خریدلیا تو ہمارے فقہاء (یعنی حنابلہ) نے کہا ہے کہ یہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ دو الگ الگ جنسیں ہیں، اور ان کے درمیان کمی بیشی حرام نہیں ہے، اس لئے یہ اسی طرح جائز ہے جیسے کوئی اتنی ہی قیمت میں خریدلے، یا کسی سامان کے بدلے خریدے۔ اور اِمام ابوحنیفہؒ اِستحساناً یہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ناجائز ہے، کیونکہ ثمنیت کے اعتبار سے درہم اور دِینار ایک ہی چیز کی طرح ہیں، اور کیونکہ اسے رِبا کا ایک ذریعہ قرار دیا جائے گا، اس لئے یہ

اُسی صورت کے مشابہ ہے جس میں جس نوع کے نقد سے بیچا ہو، اور اُسی نقد سے (کم دام میں) خرید لیا ہو۔"

اس عبارت میں یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ جب معاملہ نقد اور عروض (یعنی سامان) کے درمیان ہو تو اُس میں نہ ربا ہے، اور نہ ربا کا شبہہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر سامان کے عوض بیع ہوئی ہو تو چاہے اُس سامان کی بازاری قیمت کم ہو یا زیادہ، دونوں صورتوں کو امام احمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ نے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ اگر مذکورہ صورت میں کوئی چیز روپے پیسے سے زیادہ قیمت میں بیچی ہو، پھر اس سے کم قیمت کے سامان کے عوض اُسے خرید لیا ہو تو بظاہر اس میں بھی وہی شبہہ معلوم ہوتا ہے جو نقد قیمت کے کم ہونے کی صورت میں پیدا ہوا تھا، لیکن چونکہ نقد کے مقابلے میں نقد کا معاملہ نہیں ہے، اس لئے یہ فرمایا گیا ہے کہ رِبا کا شبہہ دُور ہوگیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ وہ رِبا کا شبہہ جس کو حقیقت ربا کے ساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے، وہ اُس وقت ہے جب نقد کا تبادلہ نقد سے ہو، یا اموالِ ربویہ کے درمیان تبادلہ ہو، جیسے کہ درہم اور دِینار کے درمیان اس معاملے کو مذکورہ عبارت میں امام ابو حنیفہؒ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ یہاں یہ اِشکال نہ کیا جائے کہ عینہ میں بھی معاملہ نقد کا سامان کے عوض ہوتا ہے، اُس کے باوجود اُسے ناجائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ حقیقت میں وہاں وہ سامان چونکہ لوٹ کر بائع ہی کے پاس آجاتا ہے، اس لئے یہ سامان کی بیع درحقیقت ہے ہی نہیں، بلکہ وہ ایک مصنوعی کارروائی ہے، (جیسا کہ عینہ کی بحث میں انشاء اللہ آگے آئے گا) اور نہ تبادلہ نقد کا نقد کے ساتھ ہی ہے، اس لئے اس میں ربا کا شبہہ موجود ہے، لیکن جہاں واقعی کوئی سامان نقد کے ذریعے بیچا گیا ہو تو مقابلہ نقد بالعروض ہونے کی وجہ سے ربا کا شبہہ باقی نہیں رہتا، جیسا کہ اوپر کی عبارتوں میں اس کی تصریح ہے۔

بہر حال! تقویٰ کا معاملہ تو الگ ہے، لیکن کیا شبہہ کے ربا کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جسے عوام سود کے مشابہ سمجھیں، فتویٰ کی رو سے حرام کہلائے گا؟ اگر ایسا ہے تو پراویڈنٹ فنڈ پر سود کے نام سے جو رقم دی جاتی ہے، اس میں صرف مشابہت ہی نہیں، نام بھی سود کا ہے، اس کے باوجود اُسے علماء عصر سود نہیں مانتے، اور جائز قرار دیتے ہیں (ملاحظہ فرمایئے رسالہ "پراویڈنٹ فنڈ پر زکوۃ اور سود کا مسئلہ" جو حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ حضرت مولانا محمد یوسف بنوری اور حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہما کے اتفاق سے شائع ہوا تھا) نیز جس سیاق میں علامہ جانوتیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ اس میں ربا کا شبہہ نہیں ہے، اس میں ربا کی ظاہری یا عوامی مشابہت غیر سودی بینکوں کے مرابحہ سے زیادہ ہے، کیونکہ جس مرابحہ کا وہ ذکر فرمارہے ہیں، وہ قلب الدین کے طور پر تھا جس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

بعض ناقدین نے میری دو عبارتوں کا حوالہ دیا ہے جہاں میں نے شبہہ کی وجہ سے کسی معاملے کو ناجائز قرار دیا۔ ایک ہنڈی کے معاملے میں ثمن مثل سے زیادہ پر بیع کو، اور دوسرے مدیون کی تاخیر کی صورت میں اُس پر دائن کی فرصت ضائعہ کی تلافی کو۔ دونوں جگہ میں نے یہ عرض کیا ہے کہ یہاں اگر رِبا نہیں تو رِبا کا شبہہ ضرور موجود ہے، اس لئے وہ ناجائز ہے۔ اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ ان دونوں مقامات پر مقابلہ نقود کا نقود کے ساتھ تھا، اس لئے اُس شبہہ کی وجہ سے ان معاملات کو ناجائز کہا گیا، اور جیسا کہ اُوپر عرض کیا گیا، جس شبہہ کو ربا کے قائم مقام کہا گیا ہے، وہ ہے جہاں مقابلہ نقود کا نقود سے ہو یا اموال ربویہ کے درمیان ہو، اُس پر ایسے معاملات کو قیاس نہیں کیا جاسکتا جہاں مقابلہ عروض کا نقود کے ساتھ ہو، کما مر مفصلاً۔

علمائے برصغیر کے فتاویٰ

چنانچہ ہمارے ماضی قریب کے تمام اکابر و اصاغر اہلِ فتویٰ حضرات نے بھی ایسی بیع کو کسی تحفظ کے بغیر جائز قرار دیا ہے۔ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

> "(سوال) ایک شخص اپنا مال نقد ایک روپیہ کو فروخت کرتا ہے اور اُدھار سترہ آنے کو بیچتا ہے یہ جائز ہے یا نہیں؟
> (الجواب) اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وقت بیع کے ثمن کی تعیین نہیں کی، بلکہ مشتری سے تردید کے ساتھ کہا کہ اگر اس کی قیمت اسی وقت دو گے تو ایک روپیہ لوں گا، ورنہ سترہ آنے لوں گا یہ تو بوجہِ جہالتِ ثمن کے جائز نہیں۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اوّل مشتری سے طے کرلیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا اُدھار اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھیرائی، اگر اُدھار لینے کو کہا تو سترہ آنے ٹھیرائی یہ جائز ہے۔"

(إمداد الفتاوی، کتاب البیوع، ص: ۲۰ ج: ۳)

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ امداد الاحکام میں تحریر فرماتے ہیں:

> "(الجواب) اگر یوں کہا کہ نقد پانچ روپیہ کے عوض بیچتا ہوں اور اُدھار دس کے عوض تو جائز نہیں، اور اگر بدون نقد و اُدھار کی قیمت الگ الگ بیان کئے پانچ کا مال دس میں فروخت کیا تو جائز ہے۔"

(إمداد الأحکام ص: ۳۷۵، ۳۷۶ ج: ۳)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ امداد المفتین میں تحریر

فرماتے ہیں:

''(سوال) زید بوجہ اُدھار کے نرخِ بازار سے کم فروخت کرتا ہے اگر جائز ہے تو قاضی خان اور مبسوط نے جو ناجائز لکھا ہے اس کا جواب کیا ہوگا؟

(الجواب) اُدھار کی وجہ سے نرخِ بازار سے کم فروخت کرنا جائز ہے، مگر خلافِ مروّت اور مکروہ ہے۔ دلیلِ جواز پر صاحبِ ہدایہ کا قول ہے، باب مرابحہ میں ہے: ألَا ترى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل. وقال في البحر من باب المرابحة: ''لأن للأجل شبهاً بالمبيع. ألَا ترى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل.'' ثم قال بعد اسطر: '' الأجل في نفسه ليس بمال، ولَا يقابله شيء من الثمن حقيقة إذا لم يشترط زيادة الثمن بمقابلته قصداً أو يزاد في الثمن لأجله إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن قصداً فاعتبر مالاً في المرابحة احترازاً عن شبهة الخيانة ولم يعتبر مالاً في حق الرجوع عملاً بالحقيقة۔'' انتهىٰ۔'' البحر الرائق ص:۱۱۴ ج:۶ (ومثله في الشامي من المرابحة ص:۱۷۵ ج:۴)

اور علامہ کوا کی مفتی حلب فوائدِ سمیہ میں لکھتے ہیں:

''لأن المؤجل والأطول أجلاً أنقص مالية من الحال ومن الأقصر أجلًا۔'' (فوائدِ سمیہ، باب المرابحة ص:۳۸ ج:۲)

عباراتِ مذکورہ سے بوجہ اُدھار کے زیادتی ثمن کا جواز صاف معلوم ہوتا ہے۔ قاضی خاں کے باب الأجل والدین اور باب

الربوا میں تو بنظرِ اجمالی ایسی کوئی چیز [پر] نظر نہیں پڑی، جو اس کے خلاف ہو، اس لئے اگر قاضی خاں اور مبسوط کی عبارت معہ حوالہ باب وصفحہ وغیرہ لکھی جائے تو کچھ جواب عرض کیا جا سکتا ہے۔ البتہ ہدایہ کتاب الصلح میں جو یہ الفاظ ہیں: الإعتیاض عن الأجل حرام ان سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، مگر وہ اس صورت میں ہے جبکہ ایجاب وقبول کے ساتھ بطورِ شرط یہ کہا جائے کہ اگر تم نقد لیتے ہو تو یہ قیمت اور اُدھار لیتے ہو تو یہ۔ یا ایک مہینے کا اُدھار لیتے ہو تو دس روپیہ ہوں گے اور دو مہینے کا اُدھار لوگے تو بارہ روپیہ۔

نوٹ: بعد میں تلاش کرنے سے قاضی خاں کی عبارت بھی مل گئی۔ وہ بھی اسی صورت میں ناجائز فرماتے ہیں جو اُوپر مذکور ہوئی، مطلقاً اُدھار کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کو ممنوع نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ان کی عبارت میں تقریباً اس کی تصریح موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔" (امداد المفتین ص: ۸۵۹، ۸۶۰)

امداد المفتین میں ایک اور مقام پر حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) اس مسئلہ میں تفصیل ہے، اگر بوقتِ معاملہ کوئی قیمت متعین نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ اگر اُدھار لوگے تو تین روپیہ من قیمت ہے اور نقد لوگے تو دو روپیہ من یا یوں کہ ایک مہینے کے اُدھار پر دو روپیہ من اور تین مہینے کے اُدھار پر تین روپیہ من دوں گا یہ صورت تو ناجائز ہے۔

قال فی العالمگیریة من الباب العاشر فی الشروط التی

تفسد البيع: رجل باع على أنه بالنقد بكذا و بالنسيئة بكذا أو إلى شهر بكذا و إلى شهرين بكذا لم يجز كذا في الخلاصة عالمگیری نولکشوری (ص:۱۵۴ ج:۳) اور اگر معاملہ اس طرح نہ کرے بلکہ پہلے یہ معلوم کر کے کہ یہ شخص اُدھار لے گا قیمت میں بہ نسبت نقد کے زیادہ بڑھاوے تو جائز ہے۔ کما في الهداية من باب المرابحة ألا ترى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل، ومثله من البحر والدر المختار والشامي والفتح اور جو صورت زیادتی قیمت کی سوال میں ذکر کی گئی ہے وہ صورتِ ثانیہ کے اندر داخل ہے اسلئے یہ معاملہ جائز وصحیح ہے۔ البتہ قاضی خاں کی عبارت سے ایک شبہ ہوتا تھا اس کا مفصّل جواب ربیع الاوّل کے پرچہ میں آئے گا۔ اِن شاء اللہ تعالیٰ۔ واللہ اعلم۔" (إمداد المفتين ص: ۸٦۰)

حضرت مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فتاوی محمودیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"(سوال) زید مثلاً سینے کی مشین یا ریڈیو وغیرہ کی تجارت کرنا چاہتا ہے اور اس میں یہ رواج ہے کہ نقد فروخت کرنے کی قیمت علیحدہ مقرر کی جاتی ہے' اور قسطوار قیمت ادا کرنے میں قیمت نقد سے زیادہ لی جاتی ہے، تو اس طرح تجارت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر ناجائز ہے تو کیا صورت جواز کی ہوسکتی ہے؟ کہ زید اپنی دوکان کے دو حصے کر لے یک نقد کا بھاؤ رکھے ایک میں اُدھار کا؟

(الجواب حامدا و مصلیا) اگر مجلسِ عقد میں ہی نقد یا اُدھار کا

معاملہ صاف ہوجائے کہ خریداری نقد ہے یا اُدھار تو اس طرح تجارت درست ہے، فقط واللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اَعلم۔ حرّرہ العبد محمود گنگوھی عفا اللہ عنہ۔" (فتاوی محمودیہ [قدیم] ص:۱۷۵ ج:۴)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کفایت المفتی میں تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) اُدھار میں نقد سے زیادہ پر فروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ مجلسِ عقد میں اُدھار ہو اور مدّت ادائے قیمت کی تعیین کردی جائے۔

فی الھدایۃ: إنہ یزاد فی الثمن لأجل الأجل إنتھیٰ۔"

(کفایت المفتی، کتاب البیوع ص:۲۷، ۲۸ ج:۸)

کفایت المفتی میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک اور مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) نقد اور اُدھار میں قیمت کی کمی زیادتی تو جائز ہے، مثلاً کوئی تاجر ایک چیز نقد ایک روپیہ میں فروخت کرتا ہے اور وہی چیز اُدھار لینے والے کو ایک روپیہ دو آنے میں دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، مگر اس کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ مجلسِ عقد میں قیمت کی مقدار اور ادائے قیمت کی میعاد معین کرلی جائے مثلاً بائع مشتری مجلسِ عقد میں ہی یہ کہہ دے کہ بیع کی قیمت ایک ماہ میں ادا کی جائے گی، اور ایک روپیہ دو آنہ ہوگی، یہ احتمالی صورتیں کہ اگر مہینے کے اندر ہو تو ایک روپیہ دو آنہ اور مہینے کے بعد اگر ۴۵ دن کے اندر ہو تو ایک روپیہ تین آنہ لوں گا یہ جائز نہیں، بائع اور مشتری دونوں کو لازم ہے کہ قیمت

اور ادائے قیمت کا زمانہ معین کردیں۔" الخ

(کفایت المفتی ص: ۲۸ ج:۸)

حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فتاویٰ رحیمیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) کسی چیز کو نقد بیچنے پر کم قیمت لینا اور اُدھار بیچنے پر زیادہ قیمت لینا اس وقت جائز ہے جبکہ معاملہ کرنے کے وقت ایک ہی بات ہو اور قیمت بالکل متعین کرلی جائے، ہدایہ آخرین میں ہے: ألا ترى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل (هدایه آخرین ص: ۵۸)۔

(فتاویٰ رحیمیہ [جدید۔مبوب] ص: ۱۹۵-۱۹۷ ج:۹)

اور حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جواز پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے جو "زیادة البدل لأجل الأجل" کے نام سے احسن الفتاویٰ میں صفحہ ۲۹ جلد ۷ پر ملاحظہ فرمایا جاسکتا ہے۔

نیز حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم جنہوں نے غیر سودی بینکاری کے عدمِ جواز والے فتویٰ پر دستخط فرمائے ہیں، خود اپنے اس فتوے میں جو میزان بینک کے بارے میں ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"بیعِ مؤجل شرعاً جائز ہے، اس میں یا تو سارا ثمن ایک مدت کے بعد یکمشت ادا کیا جاتا ہے یا ماہانہ قسطوں کے ذریعے ثمن کی ادائیگی کی جاتی ہے، دونوں صورتوں کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔ البتہ فریقین کا اِختتامِ مجلس سے پہلے جہتِ واحدہ پر اِتفاق ضروری ہے، بیعِ مؤجل کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے خود اس مبیع کا مالک ہو پھر آگے وہ کسی سے بیع کا

معاملہ کرے۔ اور اگر پہلے وہ مبیع اس کے قبضے میں نہیں تو عقد سے پہلے اپنی ملکیت و قبضے میں لانا ضروری ہے، جب قبضہ و ملکیت ثابت ہو جائے تو وہ اس کی اصل قیمت کے ساتھ کچھ منافع لگا کر اس ضرورت مند کو اُدھار دیدے۔ اور عقد ہی کے وقت اس چیز کی قیمت، وقتِ ادائیگی یا ماہانہ قسط سب متعین کردے۔“ (فتویٰ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب، صفحہ ۷)

واضح رہے کہ ان کو میزان بینک کے طریقِ کار پر یہ اعتراض نہیں ہے کہ وہ اُدھار فروختگی پر قیمت زیادہ کیوں لیتا ہے؟ بلکہ اُن کے اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے خیال میں بینک وہ سامان تعاطی کے ذریعے اپنے ضمان میں لائے بغیر فروخت کرتا ہے، جس کے بارے میں اُوپر یہ عرض کیا جاچکا ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے، اور اس کی پوری تفصیل اِن شاء اللہ آگے آئے گی۔ دوسری طرف جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء سے جو کتاب ”مروّجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع ہوئی ہے، اُس میں یہ کہا گیا ہے کہ: ”اِجارہ اور مرابحہ کی بذاتِ خود مستقل معاملے کی حیثیت ہی تسلیم نہیں“ اور یہ کہ وہ ”اکل بالباطل کے زُمرے میں داخل ہے“ لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اسی دارالافتاء سے یہ فتویٰ کسی تحفظ کے بغیر جاری ہو چکا ہے کہ اُدھار فروخت کی صورت میں قیمت بڑھائی جاسکتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

”(سوال) ایک دُکاندار نقد لینے والوں سے کم قیمت لیتا ہے اور اُدھار لینے والوں سے زیادہ، کیا یہ جائز ہے؟

(الجواب باسمہ تعالیٰ) جائز ہے۔ | بینات ربیع الثانی ۱۳۹۹ھ |

(فتاویٰ بینات ص: ۱۲۳ ج: ۴)

یہاں میں اس بات کی بھی وضاحت کردوں کہ ۱۹۸۱ء کے غیر سودی کاؤنٹروں پر بحث کرتے ہوئے میں نے یہ بھی لکھ دیا تھا کہ حنفیہ میں سے قاضی خان

رحمۃ اللہ علیہ نے اُدھار کی صورت میں قیمت کی زیادتی کو ناجائز کہا ہے، لیکن اُس کا حوالہ نہیں دیا تھا، بعد میں ہزار تلاش کے باوجود قاضی خان میں یہ جزئیہ نہ مل سکا، بلکہ اُس میں جتنی عبارتیں ملیں، اُن سے جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر مجھے یاد آیا کہ میں نے سن ۱۹۶۱ء میں تجارتی سود کے خلاف ایک مضمون لکھا تھا جو حضرت والد ماجد قدس سرہٗ کی کتاب "مسئلہ سود" کے دوسرے حصے کے طور پر شائع ہوا ہے۔ اُس میں قاضی خان کی یہ عبارت نقل کی ہے:

۳"لا یجوز بیع الحنطة بثمن النسیئة أقل من سعر البلد فانه فاسد وأخذ ثمنه حرام." (مسئلہ سود ص:۱۳۲)

لیکن یہاں بھی میں نے کوئی حوالہ نہیں دیا، اور اب تقریباً نصف صدی گذرنے کے بعد یاد نہیں آرہا کہ یہ عبارت کہاں سے لی تھی، اور قاضی خان میں یہ عبارت بھی نہیں ملی، اور اس عبارت کا پورا مطلب بھی واضح نہیں ہورہا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی جگہ قاضی خان کا غلط حوالہ کسی نے دیا ہوگا، اور میں نے اُس وقت جبکہ میری عمر اٹھارہ سال تھی، اُسی پر بھروسہ کرکے یہ بات لکھ دی، اور اصل کی مراجعت نہیں کی۔ اسی حوالے سے کسی نے امداد المفتین میں بھی سوال کیا ہے، اور وہاں بھی حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے شروع میں تو یہ فرمایا ہے کہ فتاوی قاضی خان میں یہ مسئلہ نہیں ملا۔ لیکن آگے یہ تحریر فرمایا ہے کہ: "بعد میں تلاش کرنے سے قاضی خان کی عبارت بھی مل گئی، وہ بھی اسی صورت میں ناجائز فرماتے ہیں جو اُوپر مذکور ہوئی، مطلقاً اُدھار کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کو ممنوع نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ان کی عبارت میں تقریباً اس کی تصریح موجود ہے۔" (امداد المفتین ص:۸۵۹ و ۸۶۰) پھر احسن الفتاوی میں بھی حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا ہے کہ قاضی خان میں ہمیں یہ مسئلہ نہیں ملا، چنانچہ حضرت نے فرمایا ہے کہ:

"سوال میں خانیہ کی طرف جو جزئیہ منسوب کیا گیا ہے، وہ پہلے

یہاں دارالافتاء کے عملے نے تلاش کیا، انہیں نہ ملا، تو دوسرے مختلف اِداروں کے متعدّد علماء کے ذمے لگایا، مگر کسی کے بھی ہاتھ نہ آیا۔ اگر بالفرض کسی کتاب میں یہ جزئیہ مل بھی جائے تو اس لئے قابلِ قبول نہ ہوگا کہ یہ حضرت اِمام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اُس تصریح کے خلاف ہے جو اِمام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب الحجہ سے اُوپر نقل کی جاچکی ہے۔'' (احسن الفتاوی ج:۷ ص:۳۴)

اس لئے ظاہر یہی ہے کہ اس میں مجھ سے نقل کرنے میں غلطی ہوئی ہے، اور قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی وہی موقف ہے جو دُوسرے تمام فقہائے حنفیہ کا ہے، یعنی اُدھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا جائز ہے۔ صرف یہی نہیں، بلکہ علامہ قاضی خانؒ نے ایک مستقل فصل قائم کرکے اسی بنیاد پر بہت سے وہ حیلے بیان فرمائے ہیں جن کے ذریعے سود سے بچنا ممکن ہے۔

سلف میں مرابحہ مؤجلہ پر عمل

بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غیر سودی بینکاری میں جس مرابحہ مؤجلہ پر عمل کیا جاتا ہے، اُس میں مرابحہ اور بیع مؤجل کی اِصطلاحوں کو دمج کرکے ایک مصنوعی قسم بنائی گئی ہے شاید اس سے یہ کہنا مقصود ہے کہ یہ ایک مصنوعی کارروائی ہے جسے حیلے کے طور پر اِستعمال کیا گیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مرابحہ اور بیع مؤجل کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور اگر یہ دونوں کسی صورت میں جمع ہوجاتے ہیں تو اس میں کوئی مصنوعی کارروائی نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہماری تاریخ میں مرابحہ مؤجلہ پر ایک معمول کے طور پر عمل ہوتا رہا ہے، خلافتِ عثمانیہ کے دور میں اِمام ابوحنیفہ اور اِمام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذکورہ بالا قول کے مطابق اسے قلب الدین کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے، اور حکومت کی طرف سے اس بیع

پر نفع کی شرح بھی متعین کی جاتی رہی ہے، اور اس شرح میں حالات کے لحاظ سے کمی بیشی بھی ہوتی رہی ہے۔ اور فقہائے کرام نے اس پر بحث کی ہے کہ اگر کوئی شخص حکومت کی مقرر کردہ شرح سے زیادہ پر مرابحہ کرے تو وہ بیع نافذ ہوگی یا نہیں۔ شرح المجلہ میں ہے:

”قد ورد فی زماننا أمر سلطانی شریف بأن لَا یؤخذ بالمرابحة الشرعية أكثر من تسعة فی المائة، فلو أنّ أحداً رابح علیٰ أكثر من ذٰلک بعد أن بلغه خبر الأمر یعزّر و یحبس إلیٰ أن تظهر توبته و صلاحه فیترک، كما فی الدّر عن معروضات المفتی أبی السعود، وحقّق فی حاشیة ردّ المحتار و تنقیح الحامدية بأنّ الأمر السلطانی المشار إلیه لَا یلزم منه استرداد مبلغ المرابحة الزائد علیٰ ما أمر به بعد أن قبضه الدائن، لأنّ نهی السّلطان لَا یقتضی فساد البیع الّذی بسببه حصلت المرابحة. ألَا ترى أنّه یصحّ العقد بعد النداء فی یوم الجمعة مع ورود النهی الإلٰهی وإن أثم، وما ذاک إلّا لأنّ النهی لَا یقتضی الفساد كالصلاة فی الأرض المغصوبة تصحّ مع الإثم، كما تقرّر فی كتب الأصول۔“ (شرح المجلة للأتاسی، أحكام الربا من الباب السابع من كتاب البیوع، ج: ۱ ص: ۴۵۴ المكتبة الحقانية)

”ہمارے زمانے میں یہ شاہی فرمان شریف جاری ہوا ہے کہ مرابحہ شرعیہ میں نو فی صد سے زیادہ نفع نہ لیا جائے۔ پھر بھی اگر کوئی شخص اس سے زیادہ شرح پر مرابحہ کرے جبکہ اُسے حکم شاہی

کی خبر پہنچ چکی ہو تو اُسے سزا دی جائے گی، اور اُس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک اُس کی توبہ اور اِصلاح واضح نہ ہو جائے، جیسا کہ در میں مفتی ابو السعود کی معروضات کے حوالے سے مذکور ہے۔ اور ردّ المحتار اور تنقیح الحامدیہ میں یہ تحقیق نقل کی ہے کہ اس حکم شاہی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس دائن نے جتنا نفع (حکومت کی طرف سے مقررہ شرح سے) زیادہ وصول کیا ہے، اُسے واپس کرنا واجب ہے، کیونکہ فرمان شاہی سے اس بیع کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا جس کی بنیاد پر مرابحہ ہوا ہے۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ جمعہ کے دن اَذان کے بعد جو عقد کیا جائے، وہ ممانعت کے باوجود صحیح ہو جاتا ہے، حالانکہ ایسا کرنے کا گناہ ہوتا ہے؟ یہ اسی لئے تو ہے کہ ممانعت کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ عقد فاسد ہو جائے، جیسے کہ مغصوب زمین میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، لیکن نماز صحیح ہو جاتی ہے، جیسا کہ اُصول کی کتابوں میں طے ہو چکا ہے۔"

دیکھئے! مرابحہ مؤجلہ کا معاملہ مسلم معاشرے میں سود کے متبادل کے طور پر اتنا رائج تھا کہ اُس کو مرابحہ شرعیہ کہا جاتا تھا، اور اس میں نفع کو مناسب حد میں رکھنے کے لئے اسلامی حکومت کو اس کے لئے نفع کی شرح متعین کرنی پڑی، اور یہ شرح مختلف اوقات میں اسی طرح بدلتی رہی جیسے آج کل مرکزی بینک نفع کی شرح میں تبدیلیاں کرتا رہتا ہے۔ صاحب درمختار تحریر فرماتے ہیں:

"وفی معروضات المفتی ابی السعود: لو اذان زید العشرة باثنی عشرة او بثلاثة عشرة بطریق المعاملة فی زماننا بعد أن ورد الأمر السلطانی وفتوی شیخ الإسلام

بأن لا تعطى العشرة بأزيد من عشرة و نصف، ونبه على ذلك فلم يمتثل ماذا يلزمه؟ فأجاب: يعزر ويحبس الى ان تظهر توبته و صلاحه فيترک."

"مفتی ابوالسعود کی معروضات میں یہ مسئلہ ہے کہ ہمارے زمانے میں معاملہ کا جو طریقہ رائج ہے، اس کے مطابق اگر زید نے دس (درہم) کا دَین تیرہ (درہم) کے عوض اپنے ذمے لیا، جبکہ سلطانی فرمان اور شیخ الاسلام کا فتوی آچکا تھا کہ دس کو ساڑھے دس سے زیادہ میں نہ دیا جائے، اور زید کو اس پر متنبہ بھی کر دیا گیا، پھر بھی اس نے اس حکم کی تعمیل نہ کی تو اس پر کیا لازم ہوگا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کو سزا دی جائے گی، اور قید رکھا جائے گا، یہاں تک کہ یہ ظاہر ہوجائے کہ اس نے توبہ کر کے اپنی اصلاح کرلی ہے، پھر اُسے چھوڑا جائے گا۔"

مذکورہ عبارت میں "معاملہ" کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابنِ عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

"وهو ما ذكره من شراء الشيء اليسير بثمن غال."

یعنی معاملہ کا مطلب یہ ہے کہ (کسی قرض کے ساتھ) کوئی معمولی چیز مہنگی قیمت میں خرید لی جائے۔

پھر درمختار میں جس شاہی فرمان اور فتوے کا ذِکر ہے کہ دس پر ساڑھے دس سے زیادہ کا معاملہ نہ کیا جائے، اس پر علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

"وهناك فتوى أخرى بأزيد من احدعشر و نصف، وعليها العمل، سائحاني. ولعله لورود الأمر بها متأخرا عن الأمر الأول."

یعنی: ''ایک فتویٰ اور بھی ہے کہ دس پر ساڑھے گیارہ سے زیادہ کا معاملہ نہ کیا جائے، اور سائحانی کے مطابق عمل اسی فتویٰ پر ہے۔ اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شرح کا حکم پہلے حکم کے بعد آیا ہے۔''

اس سے صاف واضح ہے کہ حکومت معاملہ یا مرابحہ مؤجلہ کی زیادہ سے زیادہ شرحیں وقتاً فوقتاً مقرر کرتی رہتی تھی، اور ان مقرر کردہ شرحوں میں حالات کے لحاظ سے تبدیلی آتی رہتی تھی، تاکہ لوگ مرابحہ مؤجلہ یا معاملے کے ذریعے زیادہ نفع اندوزی نہ کرسکیں۔ بلکہ آگے علامہ حصکفیؒ نے فرمایا ہے کہ جتنی نفع اندوزی معاملہ کے ذریعے ہوئی ہے، سلم کے معاملے میں صورت حال اس سے بھی بدتر ہوئی ہے، یہاں تک کہ اس کی وجہ سے بستیاں ویران ہوگئی ہیں۔ اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے حکومت کو یہ مشورہ دیا ہے کہ بیع مرابحہ اور معاملہ کی طرح سلم میں بھی نفع کی زائد سے زائد شرح حکومت کو مقرر کردینی چاہیے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

''أی أقبح من بیع المعاملة المذکور: ما یفعله بعض الناس من دفع دراھم سلما علی حنطة أو نحوھا الی أھل القری بحیث یؤدی ذلک الی خراب القریة، لأنه یجعل الثمن قلیلا جدا، فیکون اضراره أکثر من اضرار البیع بالمعاملة الزائدة عن الأمر السلطانی. فیظھر أن المناسب أیضا ورود أمر سلطانی بذلک لیعزر من یخالفه وظاھره أنه لم یرد بذلک أمر، واللہ سبحانه أعلم۔''

''یعنی بیع معاملہ کی جو صورت پیچھے مذکور ہے، اس سے بھی بدتر بعض لوگوں کا یہ کام ہے کہ وہ گاؤں والوں کو گندم میں سلم

کرنے کے لئے کچھ دراہم اس طرح دیتے ہیں کہ وہ ان بستیوں کی ویرانی کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ وہ قیمت بہت کم رکھتے ہیں، اس لئے اس کا نقصان اس بیع معاملہ سے زیادہ ہوتا ہے جو شاہی فرمان کی مقرر کی ہوئی شرح سے زائد پر کی جائے، لہٰذا یہ بات ظاہر ہے کہ اس معاملے میں بھی شاہی فرمان جاری ہونا مناسب ہے، تاکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا دی جائے، اور بظاہر ایسا کوئی فرمان ابھی تک نہیں آیا۔"

(ردالمحتار ص:۱۶۷ و ۱۶۸ ج:۵، قبیل باب الربوا)

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ایک یہ کہ مرابحہ مؤجلہ کا اسلامی معاشرے میں اتنا رواج رہا ہے کہ اسلامی حکومت اس کے لئے شرحیں مقرر کرتی رہی ہے، اور اسکو حنفی علماء میں سے کسی نے ناجائز قرار نہیں دیا۔دوسرے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ بعض عقود شرعاً بالکل جائز ہوتے ہیں، لیکن معاشی وجوہات کی وجہ سے ان پر تنقید بھی کی جاتی ہے، جیسے کہ بیع سلم بالکل جائز بیع ہے، لیکن جو لوگ اس بیع کے ذریعے بہت زیادہ نفع کما رہے تھے، علامہ شامیؒ نے ان پر تنقید بھی کی، اور کہا کہ اس کی وجہ سے بہت سی بستیاں ویران ہو گئی ہیں۔لیکن یہ نہیں فرمایا کہ جن لوگوں نے ایسی بیع کی ہے، انہوں نے حرام کا ارتکاب کیا ہے، یا ان کی بیع فاسد ہے۔اسی طرح جن لوگوں نے مرابحہ شرعیہ میں سرکاری طور پر مقرر شرح سے زیادہ نفع وصول کیا، ان کے بارے میں یہ تو فرمایا گیا کہ انہوں نے ولی الامر کی خلاف ورزی کا گناہ کیا، لیکن بیع کو فاسد قرار نہیں دیا گیا۔

یہ نہ سمجھا جائے کہ مرابحہ میں نفع کی جو شرح سرکاری طور پر مقرر کی گئی تھی، وہ مرابحہ حالہ کی تھی، مرابحہ مؤجلہ کی نہیں تھی، کیونکہ یہ ساری گفتگو مرابحہ مؤجلہ ہی کی ہو رہی ہے۔بلکہ جس مرابحہ مؤجلہ کا ذکر ہو رہا ہے، وہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذکورہ

بالا مسئلے کے مطابق قلب الدین کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ یعنی کسی کے ذمے کوئی قرض یا دین ہوتا اور وہ اس میں مزید مہلت لینا چاہتا تو وہ اپنے دائن سے مرابحہ مؤجلہ کرلیتا تھا، اور نفع کی مقدار بھی ادائیگی کی مدت سے وابستہ ہوتی تھی، یعنی ادائیگی کی طے شدہ مدت زیادہ ہوتی تو مرابحہ میں نفع کی شرح بھی زیادہ ہوتی، اور ادائیگی کی مدت کم ہوتی تو نفع کی شرح بھی کم ہوتی تھی۔ یہاں تک کہ حنفیہ کے فقہاء متأخرین نے یہ مسئلہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر اس مرابحہ میں مدیون اپنا دین میعاد سے پہلے ادا کردے تو اُس سے پورا نہیں، بلکہ صرف گذرے ہوئے دنوں کا نفع وصول کیا جاسکے گا بلکہ اگر مرابحہ میں پوری قیمت وصول کی جاچکی ہو تو دین کی میعاد میں جتنا وقت باقی ہے، اُس کے حساب سے مرابحہ کا اتنا نفع واپس کیا جائے گا جو باقی ماندہ مدت کے مقابلے میں ہو۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

"قضى المديون الدين قبل الحلول أو مات فأخذ من تركته فجواب المتأخرين : أنه لا يأخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام . قيل له أتفتي به أيضا؟ قال : نعم .قال : ولو أخذ المقرض القرض والمرابحة قبل مضى الأجل فللمديون أن يرجع بحصة ما بقي من الأيام اهـ وذكر الشارح آخر الكتاب : أنه أفتى به المرحوم مفتي الروم أبو السعود وعلّله بالرفق من الجانبين. قلت : وبه أفتى الحانوتي وغيره. وفي الفتاوى الحامدية: سئل فيما إذا كان لزيد بذمة عمرو مبلغ دين معلوم فرابحه عليه إلى سنة ثم بعد ذلك بعشرين يوما مات عمرو المديون فحل الدين ودفعه الوارث لزيد ، فهل يؤخذ من المرابحة شيء أو

لَا؟ الجواب جواب المتأخرين : أنه لَا يؤخذ من المرابحة التي جرت المبايعة عليها بينهما إلّا بقدر ما مضى من الأيام . قيل للعلامة نجم الدين : أتفتي به ؟ قال : نعم كذا في الأنقروی و التنوير و أفتى به علامة الروم مولَانا أبو السعود۔" (الدّر المختار، قبيل فصل في القرض ج: ۵ ص: ۱۶۰ (ایچ ایم سعید)

یہی مسئلہ درمختار میں کتاب الفرائض سے کچھ پہلے دوبارہ ان الفاظ میں ذکر فرمایا گیا ہے:

"قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بموته فأخذ من تركته لَا يأخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلّا بقدر ما مضى من الأيام ' وهو جواب المتأخرين . قنية . وبه أفتى المرحوم أبو السعود أفندی مفتي الروم وعلّله بالرفق للجانبين وقد قدمته قبل فصل القرض و الله أعلم۔"

"مدیون نے اگر دین میعاد آنے سے پہلے ادا کر دیا، یا مدیون کا انتقال ہوا جس کی وجہ سے دین فوراً واجب الادا ہوگیا، اس لئے وہ اُس کے ترکے سے وصول کرلیا گیا تو دائن اور مدیون کے درمیان جو مرابحہ ہوتا رہا ہے، اُس میں سے دائن اتنے ہی دن کی قیمت لے گا جتنے دن اُس وقت تک گذرے ہیں۔ اور قنیہ میں مذکور ہے کہ یہ متأخرین کا فتویٰ ہے۔ اور روم کے مفتی ابوالسعود آفندی مرحوم نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس میں جانبین کی سہولت ہے۔ اور یہ

مسئلہ میں فصل فی القرض سے کچھ پہلے بیان کرچکا ہوں۔"

اس کے تحت علامہ شامیؒ کی تشریحات بھی ملاحظہ فرمالیجئے:

"(قوله لا يأخذ من المرابحة إلخ) صورته : اشترى شيئا بعشرة نقدا وباعه لآخر بعشرين إلى أجل هو عشرة أشهر فإذا قضاه بعد تمام خمسة أو مات بعدها يأخذ خمسة ويترك خمسة ط.

أقول : والظاهر أن مثله ما لو أقرضه وباعه سلعة بثمن معلوم وأجل ذلك فيحسب له من ثمن السلعة بقدر ما مضى فقط تأمل. (قوله وعلله إلخ) علله الحانوتي بالتباعد عن شبهة الربا لأنها في باب الربا ملحقة بالحقيقة. ووجه أن الربح في مقابلة الأجل' لأن الأجل وإن لم يكن مالا ولا يقابله شيء من الثمن ' لكن اعتبروه مالا في المرابحة إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن. فلو أخذ كل الثمن قبل الحلول كان أخذه بلا عوض' والله سبحانه وتعالى أعلم." (الدرالمختار، قبیل کتاب الفرائض، ج: ٦ ص: ٧٥٧ ایچ ایم سعید)

"یہ جو کہا گیا ہے کہ دائن اور مدیون کے درمیان جو مرابحہ ہوتا رہا ہے، اُس میں سے دائن اتنے ہی دن کی قیمت لے گا جتنے دن اُس وقت تک گذرے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز نقد دس (درہم) میں خریدی، اور کسی دوسرے کو دس مہینے کے اُدھار پر بیس درہم میں بیچ دی۔ اب اگر وہ صرف پانچ مہینے پورے ہونے پر قیمت ادا کردے، یا پانچ مہینے

میں اُس کا انتقال ہو جائے تو بیچنے والا اپنے نفع میں سے پانچ درہم وصول کرے گا، اور پانچ چھوڑ دے گا۔ (پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ:) اور ظاہر یہ ہے کہ یہی حکم اس وقت ہوگا جب کوئی شخص دوسرے کو کوئی قرض بھی دے، اور کوئی سامان بھی کسی معین میعاد کے اُدھار پر بیچے، تو ایسی صورت میں (یعنی جب قرض پہلے ادا ہو جائے) اُس سامان کی اتنے ہی دنوں کے حساب سے قیمت لگائی جائے گی جتنے دن اُس وقت تک گذر چکے ہونگے۔ اس پر غور کرلیں۔ اور علامہ حانوتیؒ نے اس کی توجیہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ ربا کے شبہہ سے دُور ہو گیا ہے، کیونکہ ربا کے باب میں شبہہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور (شبہہ سے دُور ہونے کی) وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں نفع مدّت کے مقابلے میں ہے، کیونکہ مدّت اگرچہ بذات خود کوئی مال نہیں ہے، اور قیمت کا کوئی حصہ اُس کے مقابلے میں نہیں ہوتا، لیکن مرابحہ میں جب اجل کو ثمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہو تو اُسے فقہاء نے مال قرار دیا ہے۔"

یہی مسئلہ فتاویٰ انقرویہ میں بھی ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

"قضى المديون الدّين المؤجّل قبل الحلول أو مات فأخذ من تركته فجواب المتأخرين أنّه لَا يؤخذ من المرابحة الّتي جرت المبايعة بينهما إلّا بقدر ما مضى من الأيّام، قيل لنجم الدّين: أتُفتي به أيضاً؟ قال: نعم. وقال: لو أخذ المقرض القرض والمرابحة قبل مضيّ الأجل فللمديون أن يرجع منها بحصة ما بقي من الأيّام.

قنية في المداينات۔"

(الفتاوی الأنقروية، کتاب المداينات ج: ۱ ص: ۳۰۸)

نیز تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ہے:

"(سئل) فيما إذا استدان زيد من عمرو مبلغا معلوما من الدراهم إلى أجل معلوم بمرابحة شرعية ثم قضى زيد الدين قبل حلول أجله، فهل لَا يؤخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام؟

(الجواب) : نعم وهو جواب المتأخرين كذا في شرح التنوير وبمثله أفتى مفتي الروم أبو السعود أفندي: قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بموته فأخذ من تركته لَا يؤخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلّا بقدر ما مضى من الأيام' وهو جواب المتأخرين. قنية .وبه أفتى المرحوم أبو السعود أفندي مفتي الروم وعلله بالرفق للجانبين علائي على التنوير من مسائل شتّى۔"

بلکہ اسی کتاب میں آگے یہ مسئلہ بھی لکھا ہے کہ اگر عمرو کے ذمے زید کا کچھ دین تھا، اور اُس نے مہلت لینے کے لئے دائن سے مرابحہ کے طور پر سال بھر بعد قیمت کی ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز خریدلی۔ اُس کے بعد ابھی صرف بیس دن گذرے تھے کہ عمرو کا انتقال ہوگیا جسکی وجہ سے پہلا دین فوراً واجب الاداء ہوگیا، اور عمرو کے ورثاء نے وہ دین زید کو ادا کردیا، تو اب مرابحہ کی جو بیع ہوئی تھی، اُس میں ورثاء کے ذمے وہ پوری قیمت دینا واجب نہیں ہوگا جو سال بھر کی ادائیگی کی بنیاد پر مقرر ہوئی تھی، بلکہ وہ صرف اتنی قیمت ادا کریں گے جو بیس دن کے مرابحہ کی صورت میں مقرر

ہوتی۔ مثلاً مرابحہ میں یہ طے ہوا تھا کہ بائع اپنی لاگت پر ایک روپیہ یومیہ کے حساب سے قیمت لگائے گا، فرض کریں کہ لاگت ایک ہزار روپے تھی، اور چونکہ سال بھر بعد ادائیگی طے ہوئی تھی، اس لئے لاگت پر تین سو ساٹھ روپے کا اضافہ کر کے مرابحہ کی کل قیمت ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے مقرر ہوئی تھی۔ اب جبکہ عمرو کا بیس دن بعد انتقال ہوگیا، اور مرابحہ کے بیس دن بعد ورثاء نے وہ اصل دین زید کو ادا کر دیا جس کی وجہ سے مرابحہ کیا گیا تھا تو اب ورثاء کے ذمے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ سال بھر تک انتظار کر کے مرابحہ کی قیمت ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے ادا کریں، بلکہ ان کے لئے جائز ہے کہ وہ ابھی ایک ہزار بیس روپے زید کو ادا کر کے اس مرابحہ کے دین سے بھی فارغ ہو جائیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

> ”(سئل) فيما إذا كان لزيد بذمة عمرو مبلغ دين معلوم فرابحه عليه إلى سنة ثم بعد ذلك بعشرين يوما مات عمرو المديون فحل الدين ودفعه الورثة لزيد، فهل يؤخذ من المرابحة شيء أو لا؟
>
> (الجواب) : جواب المتأخرين أنه لا يؤخذ من المرابحة التي جرت المبايعة عليها بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام .قيل للعلامة نجم الدين: أتفتى به؟ قال: نعم كذا في الأنقروی والتنوير وأفتى به علامة الروم مولانا أبو السعود.“

صرف یہی نہیں، بلکہ اگر اس صورت میں ورثاء کو اس مسئلے کا علم نہ ہو کہ وہ فوراً ایک ہزار بیس روپے دے کر فارغ ہو سکتے ہیں، اور ان کے ذمے سال بھر کا مرابحہ نہیں ہے، اور اس غلط فہمی کی بنیاد پر وہ یہی سمجھتے رہے کہ انہیں سال بھر کے بعد ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے ادا کرنے ہیں، اور جب سال پورا ہوا تو ان کے پاس

ادائیگی کے لئے رقم نہیں تھی، اس لئے انہوں نے ایک اور مرابحہ کرلیا، اور کئی سال تک وہ ایسا ہی کرتے رہے، پھر بعد میں پتہ چلا کہ ان کے ذمے سال بھر کا مرابحہ نہیں تھا، تو بعد کے مرابحات میں ان کے ذمے جو مال آیا، اُس کی ادائیگی ان پر لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ سارے مرابحات اس بنیاد پر کئے گئے تھے کہ وہ مرابحہ کا دین اپنے ذمے لازم سمجھ رہے تھے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ دین ان کے ذمے لازم تھا ہی نہیں، تو اس کی بنیاد پر جو مرابحات کئے گئے، ان کا نفع دینا ان کے ذمے لازم نہیں ہوگا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے دین کا کفیل بنا، اور اصل مدیون نے اپنا دین دائن کو ادا کردیا جس کا علم کفیل کو نہ ہوسکا۔ جب ادائیگی کا وقت آیا تو دائن نے کفیل سے (ناجائز طور پر) مطالبہ کیا، اور کفیل یہ سمجھا کہ کفیل ہونے کی حیثیت سے اس پر دین کی ادائیگی لازم ہے، مگر اُس کے پاس ادائیگی کے لئے رقم نہیں تھی، اس لئے اُس نے مزید مہلت لینے کے لئے دائن سے مرابحہ پر کوئی چیز خرید لی جس میں اُس کے ذمے ستر دینار نفع دینا لازم ہوگیا، لیکن بعد میں پتہ چلا کہ اصل مدیون تو وہ دین ادا کرچکا تھا جسمیں مہلت لینے کے لئے مرابحہ کیا گیا تھا، تو اب کفیل کے ذمے اُس مرابحے میں ستر دینار کا نفع دینا لازم نہیں ہوگا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”وفی هذه الصورة بعد أداء الدين دون المرابحة إذا ظنت الورثة أن المرابحة تلزمهم فرابحوه عليها عدة سنين بناء على أن المرابحة تلزمهم حتى اجتمع عليهم مال فهل يلزمهم ذلک المال أو لا؟ الجواب: حيث ظنوا أن المرابحة تلزمهم وأنها دين باق فی تركة مورثهم، ثم بان خلافه فلا يلزمهم ما التزموا به في مقابلة المرابحة التي لا تلزمهم على قول المتأخرين؛

لأن المرابحة بناء على قيام دين المرابحة السابقة التي على مورثهم' ولم يوجد وهذا في الزائد على قدر ما مضى . وهذه المسألة نظير ما في القنية قال برمز بكر خواهر زاده : كأن يطالب الكفيل بالدين بعد أخذه من الأصيل ويبيعه بالمرابحة حتى اجتمع عليه سبعون دينارا ' ثم تبين أنه قد أخذه فلا شيء له ؛ لأن المبايعة بناء على قيام الدين ولم يكن اهـ هذا ما ظهر لنا والله الموفق۔" (تنقيح الفتاوى الحامدية، باب القرض ، ج: ا ص: ۲۹۳ المكتبة الحقانية)

یہی مسئلہ ردالمحتار میں بھی مذکور ہے:

"وفي هذه الصورة بعد أداء الدين دون المرابحة إذا ظنت الورثة أن المرابحة تلزمهم فرابحوه عليها عدة سنين بناء على أن المرابحة تلزمهم حتى اجتمع عليهم مال فهل يلزمهم المال أو لَا؟ الجواب : لَا يلزمهم لما في القنية برمز بكر خواهر زاده :"كان يطالب الكفيل بالدين بعد أخذه من الأصيل ويبيعه بالمرابحة حتى اجتمع عليه سبعون دينارا ثم تبين أنه قد أخذه فلا شيء له ؛ لأن المبايعة بناء على قيام الدين ولم يكن ." اهـ هذا ما ظهر لنا والله سبحانه أعلم اهـ۔"

(ردالمحتار، قبيل فصل في القرض ج:۵ ص:۱۶۰ ايچ ايم سعيد)

اس کے علاوہ یہ مسئلہ بھی فقہاء حنفیہ نے ذکر فرمایا ہے کہ وقف کی عمارت اگر مرمت یا تعمیر کی محتاج ہو تو وقف کا متولی مرابحہ مؤجلہ کر کے اس کے اخراجات

وقف سے وصول کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ان حضرات نے دو صورتوں کا حکم الگ لکھا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ وہ تورق کرے، یعنی کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت میں ادھار خرید کر اُسے بازار میں بیچ دے، اور جو رقم حاصل ہو، اُسے وقف کی تعمیر میں خرچ کرے۔ اس صورت میں ابن وہبانؒ کا قول یہ ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کی پوری قیمت وقف سے وصول کرسکتا ہے۔ اور علامہ رملیؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ شامیؒ نے صحیح اسکو قرار دیا ہے کہ اس صورت میں متولی زیادہ قیمت کا ضامن ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تعمیر یا مرمت کے لئے جتنی رقم درکار ہے، وہ متولی نے کسی سے قرض لے لی، اور ساتھ ہی اُس قرض میں مہلت لینے کے لئے اُسی مقرض سے کوئی مرابحہ مؤجلہ بھی کرلیا۔ مثلاً تیس ہزار روپے قرض لئے، اور پھر کوئی سو روپے کی چیز اُسی سے تین ہزار روپے میں اُدھار خرید لی جو ایک سال بعد واجب الاداء ہوں گے۔ (تاکہ ایک سال کے بعد مقرض کو اپنے اصل قرضے یعنی تیس ہزار کے علاوہ مزید دو ہزار نو سو روپے کا نفع حاصل ہوجائے) اس صورت میں متولی نے یہ دو ہزار نو سو کا جو نفع مقرض کو دیا ہے، وہ وقف کی آمدنی سے وصول نہیں کرسکتا، بلکہ یہ اُسے اپنی جیب سے دینا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وقف کی مصلحت سے تو صرف رقم قرض لی گئی تھی، اور اُس کے بعد مرابحہ کا جو عقد کیا گیا، اُس کا قرض کے عقد سے کوئی تعلق نہیں تھا، چنانچہ جو قرض لیا گیا تھا، اس عقد مرابحہ کی وجہ سے اُس کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں پڑا، یعنی پہلے بھی قرض تأجیل کو قبول نہیں کرتا تھا، اب اس مرابحہ کے بعد بھی وہ تأجیل کو قبول نہیں کرے گا، اس لئے اس قرض میں اجل قانوناً معتبر نہیں ہے، قانونی اعتبار سے مقرض جب چاہے، قرض وصول کرنے کا دعویٰ کرسکتا ہے، (یہ اور بات ہے کہ وہ تبرعاً مرابحہ کی اجل آنے سے پہلے اُس کا مطالبہ نہ کرے) لہٰذا چونکہ عقد مرابحہ کا قرض سے کوئی قانونی تعلق نہیں ہے، اس لئے وہ ایک مستقل عقد ہے جس میں متولی نے سو روپے کی چیز تین ہزار روپے میں خریدی ہے، اور متولی کو یہ

اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ وقف کے لئے کوئی کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت میں خریدے، اس لئے جتنی رقم اُس نے زیادہ دی ہے، وہ وقف کے مال سے وصول نہیں کرسکتا، بلکہ وہ اُسے اپنی جیب سے ادا کرنی ہوگی۔ یہ ساری تفصیل تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے:

''(سئل) فی ناظر استدان لأجل ضرورة فی الوقف مبلغا من الدراهم بإذن القاضی ثم عزل عن النظر ویزعم أنه استدان المبلغ بمرابحة بمقتضی أنه اشتری من الدائن شیئا یسیرا بمبلغ زائد عن أصل الدین وأن له الرجوع فی غلة الوقف بالزائد المزبور فهل لیس له ذلک ویضمن الزیادة من مال نفسه؟

(الجواب): نعم والمسألة فی التتارخانیة والخیریة والبحر وغیرها، وفی الحاوی الزاهدی: قال أهل البصرة للقیم إن لم تهدم المسجد العامر یکن ضرره فی القابل أعظم فله هدمه ' وإن خالفه بعض أهل المحلة ولیس له التأخیر إذا أمکنه العمارة، فلو هدمه ولم یکن فیه غلة للعمارة فی الحال فاستقرض العشرة بثلاثة عشر فی سنة ' واشتری من المقرض شیئا یسیرا یرجع فی غلته بالعشرة وعلیه الزیادة اهـ (أقول) هذا مخالف لما فی الأشباه حیث قال: وهل یجوز للمتولی أن یشتری متاعا بأکثر من قیمته ویبیعه ویصرفه علی العمارة ویکون الربح علی الوقف؟ الجواب نعم 'کما حرره ابن وهبان اهـ وتبعه فی الدر المختار قال الرملی

في حاشية البحر: إلّا أن يقال لمّا لم يلزم الأجل في مسألة القرض بقي شراء اليسير بثمن كثير فتمحض ضررا على الوقف فلم تلزمه الزيادة فكانت على القيم بخلاف مسألة شراء المتاع وبيعه للزوم الأجل في جملة الثمن اهـ وكتبت فيما علقته على الدر المختار عن البيرى أن منشأ ما قاله ابن وهبان عدم الوقوف على الحكم ممن تقدمه، ثم ذكر ما مر عن الحاوى وقال: هذا الذى يفتى به اهـ

ويؤيده قوله في البحر بعد ذكره ما مر أيضا وبه اندفع ما ذكره ابن وهبان من أنه لَا جواب للمشايخ فيها اهـ فعلم أن ما ذكره ابن وهبان بحث مخالف للمنقول ومن حفظ حجة على من لم يحفظ۔" (تنقيح الفتاوى الحامدية، الباب الثالث من كتاب الوقف،مطلب لَا تلزم المرابحة الوقف، ج: ۱ ص: ۲۰۹، المكتبة الحقانية)

یہی بحث علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف، مطلب في الْاستدانة على الوقف میں نقل فرمائی ہے۔

یہاں ایک تیسری صورت بھی ممکن ہے جس کا ان عبارتوں میں ذکر نہیں ہے، اور وہ مرابحہ مؤجلہ کی وہ صورت ہے جو آج کل غیر سودی بینکوں میں استعمال ہورہی ہے، وہ یہ کہ وقف کی تعمیر کے لئے جو سامان درکار ہے، وہی سامان متولّی مرابحہ مؤجلہ پر خرید لے،یعنی جو سامان نقد خریدنے کی صورت میں کم قیمت پر ملتا ہے، وہ مرابحہ مؤجلہ کرکے زیادہ قیمت پر خریدے۔ بظاہر اس صورت کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ اس صورت میں اُس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس مرابحہ کی قیمت نفع

سمیت وقف کی آمدنی سے وصول کرلے، کیونکہ یہ مرابحہ مؤجلہ اُس نے وقف ہی کی مصلحت سے کیا ہے، اور اسی سامان کے لئے کیا ہے جو وقف کو مطلوب تھا، اور اس میں جو اجل یعنی مدت ادائیگی مقرر ہوئی ہے، وہ بیع مرابحہ کا ایک لازمی حصہ ہے۔ علامہ شامیؒ نے متولی کو وقف کے مال سے وصول نہ کرنے کے جس قول کو راجح کہا ہے، وہ تورق کی صورت ہے جس میں دو معاملے الگ الگ ہوتے ہیں، ایک یہ کہ ایک کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت پر اُدھار خریدی جاتی ہے، اور پھر اسے بازار میں عام قیمت پر بیچا جاتا ہے جو قیمت خرید سے کم ہوتی ہے، لہٰذا پہلا معاملہ جس میں وقف کے لئے کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت پر خریدی گئی، وہ وقف کو مطلوب نہیں تھی، بلکہ اسے کم قیمت پر فروخت کرنے کے لئے خریدا گیا۔ اور متولی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کوئی چیز وقف کے لئے زیادہ قیمت میں خرید کر جانتے بوجھتے کم قیمت میں بیچے۔

بہر حال! ان فقہی عبارتوں سے مندرجہ ذیل امور بالکل واضح ہوجاتے ہیں:

(۱) مرابحہ مؤجلہ کوئی ایسی کارروائی نہیں ہے جو آج غیر سودی بینکاری میں مصنوعی طور پر پہلی بار گھڑ لی گئی ہو۔ بلکہ یہ ایسا عقد ہے جس کی اصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں بھی موجود تھی، قرآنِ کریم نے بھی اُس کا حوالہ دیا ہے، اور چاروں ائمہ کے مذاہب نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے براہ راست اُس کا جواز منقول ہے، اور علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تاجروں کا عام معمول ہے کہ وہ نقد کے بجائے اُدھار فروختگی میں قیمت زیادہ لگاتے ہیں۔

(۲) مرابحہ مؤجلہ بیع کی ایک مستقل قسم بھی ہے، اور اُسے بعض اوقات سود سے بچنے کے لئے قلب الدین کے ایک حیلے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا، اور اس حیلے کو فقہاء حنفیہ نے کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز قرار دیا ہے (کیونکہ علامہ حصکفیؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ: "یکرہ ویجوز") اور اسلامی تاریخ میں

اُس کے لئے ٹھیک مرابحہ ہی کی اصطلاح استعمال ہوتی رہی ہے، اور فقہاء حنفیہ نے اُس کے تفصیلی احکام بیان فرمائے ہیں۔

(۳) خلافت عثمانیہ کے زمانے میں مرابحہ مؤجلہ میں نفع کی شرح اسی طرح سرکاری طور پر مقرر کی جاتی تھی، جیسے آجکل مختلف ملکوں کے مرکزی بینک نفع کی شرحیں مقرر کرتے ہیں، اور اُس شرح سے زیادہ نفع لینے کو فقہاء کرامؒ نے مخالفت اولی الامر کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے، لیکن ایسی بیع کو بھی فاسد یا باطل نہیں کہا۔

(۴) فقہاء حنفیہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اس مرابحہ مؤجلہ میں بھی جو قلب الدین کے طور پر وجود میں لایا گیا ہو، ربا کا وہ شبہ نہیں پایا جاتا جو اُسے ربا کے ساتھ ملحق کردے۔

(۵) غیر سودی بینکاری میں مرابحہ مؤجلہ قلب الدین کے حیلے کے طور پر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ ایک حقیقی بیع کے طور پر استعمال ہوتا ہے جس میں خریدار کو وہی چیز خریدنی مقصود ہوتی ہے جس پر مرابحہ کیا جارہا ہے۔

ایک طرف تفسیر قرآن، آثار صحابہؓ، چاروں مذاہب کے فقہاء کرامؒ کی ان تصریحات اور ہمارے تمام اکابرؒ کے فتاویٰ کو دیکھئے، جن میں جس تواتر کے ساتھ یہ مسئلہ بیان ہوا ہے، وہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ جمہور اُمت کے مسلمات میں سے ہے، اور دوسری طرف اس کے بالکل علی الرغم یہ فرمایا جارہا ہے کہ: ''اِجارہ اور مرابحہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے۔'' اور یہ کہ: ''اِجارہ اور مرابحہ کی بذاتِ خود مستقل معاملہ کی حیثیت ہی تسلیم نہیں'' اور یہ کہ وہ ''اکل بالباطل کے زُمرے میں داخل ہے'' اور پھر اس کو ''جمہور علماء'' کا موقف بھی قرار دیا جارہا ہے۔ اس سراسر الٹی بات کو آخر کیا کہا جائے؟

واقعہ دراصل یہ ہے کہ، جیسا کہ پہلے بھی عرض کرچکا ہوں، پچھلے تمام فقہائے کرامؒ کے برعکس ہمارے زمانے میں کچھ حضرات نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ اُدھار بیع

میں نقد سے زیادہ قیمت مقرر کرنا ناجائز ہے۔ اس موقف کی سب سے بھرپور وکالت حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں فرمائی ہے اور جن صاحب نے ''مروّجہ اسلامی بینکاری'' کے نام سے یہ تحریر لکھی ہے، انہوں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ابتدا میں فرمایا تھا کہ:

> ''یہ رائے اپنی جگہ خوب وزنی ہے، اور حدیث مذکور کے مصداق کی طرف دعوتِ فکر بھی ہے۔ یہ نقطۂ نظر معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ اور ان کے ہم خیال اہل علم (؟) کا ہے۔''

بعد میں جب یہ تحریر ''مروّجہ اسلامی بینکاری'' کے نام سے شائع ہوئی تو اس سے معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ کا نام کسی مصلحت سے حذف کردیا گیا، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ یہ ان کا نقطۂ نظر تھا، بلکہ اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ مرابحہ مؤجلہ ہی کو نہیں، مرابحہ مطلقہ کو بھی ناجائز فرماتے تھے۔

چونکہ حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ نقطۂ نظر فقہائے اسلاف کی تصریحات کے بالکل خلاف تھا، اس لئے انہوں نے پوری صاف گوئی کے ساتھ یہ بات واضح فرمادی تھی کہ ان کے موقف کی بنیاد کیا ہے؟ انہوں نے اس موضوع پر ماہنامہ ''البلاغ'' میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں وہ فرماتے ہیں:

> ''آج سے تقریباً چالیس برس پہلے فارغ التحصیل ہونے اور مدرّس بن جانے کے بعد ہم بھی کچھ اسی طرح کی باتیں کہا کرتے تھے جو ان حواشی میں (جن میں فقہ کی عبارتیں مذکور تھیں) کہی گئی ہیں، لیکن آج ان پر ہنسی آتی اور شرمندگی محسوس ہوتی ہے۔ ہم بھی یہی کہتے تھے کہ فقہائے کرامؒ اپنی کتابوں میں

جو کچھ لکھ گئے ہیں، وہ کافی اور حرفِ آخر اور قرآن وحدیث کے عین مطابق ہے، لہٰذا اب ہمیں ہر مسئلے کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے صرف کتبِ فقہِ حنفی کی طرف رجوع کرنا چاہئے ... اور یہ کہ آج کسی نئے مسئلے سے متعلق براہِ راست قرآن وحدیث میں غور کرنا اِجتہاد ہے جس کا دروازہ کئی صدیاں پہلے بند اور مقفل ہوچکا ہے، لہٰذا اِجتہاد کرنا گناہ ہے جس سے ضرور بچنا چاہئے، ورنہ بڑے مفاسد رونما ہوں گے اور مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا، اسی طرح ہم یہ بھی کہا کرتے تھے کہ آج کسی مسئلے کے متعلق کسی بڑے بڑے سے بڑے عالمِ دِین کی تحقیق اور رائے اس وقت تک نہ مانی جائے جب تک اس کے ثبوت میں کسی متقدم فقیہ کا قول نہ مل جائے، خواہ اس عالم کی تحقیق اور رائے قرآن وحدیث کے کتنے ہی مطابق کیوں نہ ہو۔ نیز یہ بھی کہا کرتے تھے کہ کسی مسئلے کے بارے میں صحیح وصواب اور حق بات وہ ہے جو فقہِ حنفی کی کتابوں میں درج اور مذکور ہو۔ اختلاف کی صورت میں دُوسری فقہ کی ہر بات کو ہر طریقے سے غلط ثابت کرکے رَدّ کردینا چاہئے۔ یہی دِینِ اسلام کی صحیح علمی خدمت ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن آگے چل کر جب حقائق کا سامنا کرنا پڑا اور پیش آمدہ مسائل کے لئے حقیقت پسندی اور اِنصاف کے ساتھ فقہی لٹریچر کا مطالعہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو یہ پتہ چلا کہ ہم جو باتیں کہا کرتے تھے حقیقت سے دُور، کم علمی وکم عقلی اور اندھی اور جامد تقلید کا نتیجہ تھیں، اور ہم ایک طرح جہالت اور حماقت میں مبتلا تھے۔'' (ماہنامہ ''البلاغ'' شمارہ جمادی الثانیہ ۱۴۱۶ھ ص:۲۵)

یہ ہے وہ ''خوب وزنی موقف'' جس کی بنیاد پر پچھلے تمام فقہاء کے نقطۂ نظر کو اکل بالباطل میں داخل فرما کر اُسے جمہور کا موقف قرار دیا گیا ہے!!! حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بندے کو بھی نیاز حاصل رہا ہے، اور اِقتصادی موضوعات پر ان کے اِجتہادی نظریات مختلف نشستوں میں براہِ راست سننے کا بھی موقع ملا ہے۔ چونکہ حضرت مولاناؒ اب اللہ تعالیٰ کے حضور جاچکے ہیں، اس لئے اب ان نظریات کو یہاں ذکر کرنا مناسب نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ان کی مکمل مغفرت فرما کر ان کو موردِ رحمت بنائیں، آمین ثم آمین۔

وعدے کی شرعی حیثیت

آگے بڑھنے سے پہلے ایک اور مسئلہ پر بھی یہاں گفتگو مناسب ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے آئندہ کوئی عقد کرنے کا وعدہ کرے تو یہ وعدہ اُس کے ذمے کس حد تک لازم ہوتا ہے؟ چونکہ غیر سودی بینکاری کے مرابحہ میں بھی جو شخص بینک سے کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے، وہ بینک سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ آپ جب یہ چیز بازار سے خرید لیں گے، تو میں اُسے مرابحہ کی بنیاد پر آپ سے خرید لوں گا۔ اسی قسم کا وعدہ بعض صورتوں میں اجارہ اور شرکت متناقصہ میں بھی کیا جاتا ہے جن پر بحث آگے آنے والی ہے۔ اس لئے یہاں اصولی طور پر وعدے کی شرعی حیثیت پر قدرے تفصیلی کلام کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ چار مختلف الفاظ ہیں جن میں بعض اوقات التباس ہوجاتا ہے، اُن کی حقیقت الگ الگ سمجھنی ضروری ہے۔ ایک وعدہ ہے، دوسرا عہد، تیسرا معاہدہ اور چوتھا عقد۔ جہاں تک عقد کا تعلق ہے، وہ کسی معاملے کو بالفعل وجود میں لانے کو کہتے ہیں۔ مثلاً بیع کہ اس میں ایجاب وقبول کرنے سے عقد وجود میں آجاتا ہے، اور اُس کے نتیجے میں مشتری کی طرف مبیع کی ملکیت فوراً منتقل ہوجاتی ہے، اور بائع کو ثمن کے مطالبے کا حق حاصل ہوجاتا ہے۔ بیع کے نتیجے میں فریقین پر عقد کی ذمہ داریاں لازم ہوجاتی ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وعدہ یک طرفہ ہوتا ہے جس میں ایک فریق دوسرے کو کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کی یقین دہانی کراتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم سے کل فلاں مال اتنی قیمت پر خرید لوں گا۔ معاہدہ

دوطرفہ وعدہ ہوتا ہے، مثلاً فریقین ایک دوسرے کو یقین دلاتے ہیں کہ ہم فلاں تاریخ کو آپس میں بیع کریں گے۔ ''عہد'' کا لفظ بعض اوقات وعدے کے لئے بولا جاتا ہے، مگر عرفِ عام میں اُس میں پختگی وعدے کے مقابلے میں زیادہ سمجھی جاتی ہے، اور بعض اوقات اُسے معاہدے کے معنی میں بھی استعمال کرلیا جاتا ہے۔

گفتگو اس میں ہے کہ اگر کوئی عقد کرنے کے لئے ایک فریق یک طرفہ وعدہ کرے یا دونوں فریق آپس میں دوطرفہ معاہدہ کرلیں کہ ہم فلاں تاریخ کو بیع کریں گے تو آیا اس وعدے یا معاہدے کو پورا کرنا شرعاً واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر واجب ہے تو اُسے قضاء بھی لازم سمجھا جائے گا، یعنی اُسے بزور عدالت نافذ کرایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ چونکہ وعدہ ہو یا معاہدہ، دونوں عقد نہیں ہیں، بلکہ دراصل دونوں وعدے ہی ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ وعدہ یک طرفہ ہوتا ہے، اور معاہدہ دوطرفہ، اس لئے یہاں ہم وعدے کے بارے میں قرآن وسنت کے ارشادات اور اُن کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے اقوال پیش کرتے ہیں۔

قرآن وحدیث میں وعدہ پورا کرنے کی تأکید اور وعدے کی خلاف ورزی پر بہت سی وعیدیں وارد ہوئی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

قرآن کریم کا ارشاد ہے:

یا ایھا الذین آمنوا لم تقولون ما لَا تفعلون۔ کبر مقتا عند اللہ أن تقولوا ما لَا تفعلون (الصَّفّ: ۲-۳)

اے ایمان والو! ایسی باتیں کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں، اللہ کے نزدیک یہ بہت ناراضی کی بات ہے کہ وہ بات کہو جو کرو نہیں۔''

نیز ارشاد ہے:

وأوفوا بالعھد إن العھد کان مسئولًا۔ (بنی إسرائیل: ۳۴)

''اور عہد کو پورا کرو، بیشک عہد کی پوچھ ہوگی۔''

اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"آیة المنافق ثلاث: إذا حدّث کذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان." (صحیح البخاری کتاب الإیمان باب علامة المنافق وصحیح مسلم کتاب الإیمان باب خصال المنافق)

"منافق کی تین علامتیں ہیں: جب بات کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو اسے پورا نہ کرے، اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو اس میں خیانت کرے۔"

اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"أربع من کنّ فیه کان منافقا خالصا، ومن کانت فیه خصلة منهن کانت فیه خصلة من النفاق حتی یدعها.... إذا حدّث کذب وإذا وعد أخلف وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر." (صحیح البخاری کتاب المظالم، باب إذا خاصم فجر)

"جس شخص میں چار خصلتیں پائی جائیں، وہ خالص منافق ہے، اور جس میں ان (چار خصلتوں) میں سے کوئی ایک پائی جائے اس میں نفاق کی خصلت ہے جب تک کہ وہ اسے چھوڑ نہ دے ـــــ جب وہ گفتگو کرے تو جھوٹ بولے، اور جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے، اور جب معاہدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے، اور جب جھگڑے تو گالم گلوچ کرے۔"

اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ:

"أن النبيّ صلى الله عليه وسلم كان يستعيذ في صلاته كثيرا من المأثم والمغرم، فقيل له: يا رسول الله ما أكثر ما تستعيذ من المغرم! فقال: إن الرجل إذا غرم حدّث فكذب ووعد فأخلف." (صحيح البخاري كتاب الاستقراض باب من استعاذ من الدين رقم ۲۳۹۷)

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز میں گناہ اور دین سے بہت پناہ مانگتے تھے۔ تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے عرض کیا گیا: یارسول اللہ! آپ دین سے کتنی زیادہ پناہ مانگتے ہیں! آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا کہ: جب کسی شخص کے ذمہ دین چڑھ جاتا ہے، تو جب وہ بات کرتا ہے، تو جھوٹ بولتا ہے اور جب وعدہ کرتا ہے، تو وعدہ خلافی کرتا ہے۔"

اور ہرقل کے سامنے ابوسفیان نے حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیادی تعلیمات کا جو خلاصہ بیان کیا، اُس میں وعدے کی پابندی کا خاص طور پر ذِکر کرتے ہوئے کہا:

"يأمر بالصلاة والصّدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة." (صحيح البخاري كتاب الشهادات رقم ۲۶۸۱)

"آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نماز، سچائی، پاکدامنی، معاہدہ کی پاسداری، اور امانت کی ادائیگی کا حکم دیتے ہیں۔"

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لَا تمار أخاك ولَا تمازحه ولَا تعِده موعدةً فتخلفه."

(أخرجه الترمذي في البرّ والصلة (حديث ۱۹۱۸) وقال حسن غريب)

"اپنے بھائی سے جھگڑا نہ کرو اور اس کا مذاق نہ اڑاؤ، اور اس سے ایسا وعدہ نہ کرو جسے پورا نہ کرو۔"

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لَا إيمان لمن لَا أمانة له ولَا دين لمن لَا عهد له۔"

(مسند أحمد ۳:۱۳۵ و۱۵۴ و۲۱۰ و۲۵۱)

"جس میں امانتداری نہیں اس کا ایمانِ (کامل) نہیں ہے، اور جس میں عہد کی پاسداری نہیں اس کا دینِ (کامل) نہیں۔"

قرآن وحدیث کے ان ارشادات سے وعدے کی پاسداری کی اہمیت واضح ہے، البتہ اس بارے میں فقہاء کرامؒ کے اقوال مختلف ہیں کہ اس اہمیت کا فقہی درجہ کیا ہے؟ یعنی اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی وعدہ کرے تو آیا اُس کے ذمے اُسے پورا کرنا محض مستحب ہے یا واجب اور لازم ہے؟ اور اگر لازم ہے تو قضاءً لازم ہے یا صرف دیانۃً لازم ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں:

(۱) عام طور سے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا جو مشہور مذہب ہے، وہ یہ ہے کہ وعدے کا پورا کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، اور مکارم اخلاق میں سے ہے بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ (عمدة القاری ۱۲:۱۲۱، مرقاة المفاتیح ۴:۶۵۳ اور الأذکار للنووی ص۲۸۲)

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وعدہ خلافی کو احادیث میں جو نفاق یا نفاق کی علامت قرار دیا گیا ہے، وہ اُس وقت ہے جب کسی شخص کے دل میں وعدہ کرتے وقت ہی یہ بدنیتی ہو کہ وہ اسکو پورا نہیں کرے گا۔ لیکن اگر یہ بدنیتی نہ ہو، پھر اتفاقاً وعدہ خلافی ہو جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وعدے کو پورا کرنا دیانۃً بھی واجب ہے، اور قضاءً

بھی لازم ہے۔ یہ قول حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ، حضرت عمر بن عبد العزیز، حضرت حسن بصری، قاضی سعید بن الأشوع، امام اسحٰق بن راہویہ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہم کا ہے، اور یہ تمام مذاہب امام بخاریؒ نے کتاب الشہادات، باب انجاز الوعد میں ذکر فرمائے ہیں۔ اور یہی مذہب بعض مالکیہ کا ہے، اور اسی کو قاضی ابو بکر ابن العربی اور ابن الشاط رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے۔ (الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۸: ۲۹ وحاشیة ابن الشاط علی الفروق للقرافی ۴: ۲۴)

(۳) تیسرا مذہب جمہور مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، اور وہ یہ کہ اگر وعدے کی وجہ سے کسی شخص نے موعودلہ (یعنی جس سے وعدہ کیا گیا ہے، اُس) سے کوئی ایسا کام کرالیا ہے جو وہ وعدے کے بغیر نہ کرتا، اور جس میں اُس کو کچھ مالی یا جانی کلفت اُٹھانی پڑی ہے، تو وہ وعدہ دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح لازم ہے۔ مثلاً کسی نے دوسرے سے کہا کہ: "تم اپنا گھر ڈھادو، میں دوبارہ بنوادوں گا" اور اُس نے اس وعدے پر اعتماد کرکے گھر ڈھادیا' تو اب وعدہ کرنے والے پر دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح لازم ہے کہ وہ گھر بنوا کر دے، یا کسی سے کہا کہ: "تم نکاح کرلو، میں تمہیں قرض دونگا" اور اُس نے اس بھروسے پر نکاح کرلیا تو وعدہ کرنے والے پر قرض دینا لازم ہوگیا۔ البتہ وعدہ اُسی صورت میں لازم ہوگا جب موعودلہ نے وہ کام کرلیا ہو جس کی وجہ سے وعدہ کیا گیا تھا، لیکن اگر اُس نے ابھی وہ کام نہیں کیا تھا کہ وعدہ کرنے والے نے رجوع کرلیا تو اب وعدہ لازم نہیں ہے۔ البتہ امام اصبغؒ یہ فرماتے ہیں کہ چاہے، ابھی وہ کام شروع نہ کیا ہو، تب بھی وعدہ لازم ہوجائے گا۔ (الفروق للقرافی ۴: ۲۵ وفتح العلی المالک ۱: ۲۵۴)

(۴) چوتھا مذہب یہ ہے کہ وعدے کو پورا کرنا دیانۃً تو واجب ہے، اور کسی عذر کے بغیر وعدے کی خلاف ورزی گناہ ہے، ہاں کوئی عذر ہو تو جائز ہے، لیکن عام حالات میں وعدے کی پابندی قضاءً لازم نہیں ہوتی، البتہ بعض صورتوں میں جہاں

اُسے قضاءً لازم کرنے کی ضرورت ہو، وہاں اُس کے قضاءً لازم ہونے پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

حنفیہ کا مشہور مسلک تو اگرچہ وہی ہے جو اوپر پہلے مذہب کے طور پر ذکر کیا گیا، لیکن ایسا لگتا ہے کہ بعض حنفیہ نے بھی وعدے کے لازم ہونے کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ آیت کریمہ "لم تقولون مالَا تفعلون" کے تحت فرماتے ہیں:

"یحتج به فی أن کل من ألزم نفسه عبادة أو قربة وأوجب علی نفسه عقدا لزمه الوفاء به إذ ترک الوفاء به یوجب أن یکون قائلا ما لَا یفعل وقد ذمّ الله فاعل ذلک۔ وهذا فیما لم یکن معصیة۔ فأما المعصیة فإن إیجابها فی القول لَا یلزمه الوفاء بها وقال النبی صلی الله علیه وسلم: لَا نذر فی معصیة وکفارته کفارة یمین۔ وإنما یلزم ذلک فیما عقده علی نفسه مما یتقرب به إلی الله عزّ وجلّ ومثل النذور وفی حقوق الآدمیین العقود التی یتعاقدونها۔" (أحکام القرآن للجصاص ۳: ۴۴۲)

"اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ جو شخص اپنے ذمے کوئی عبادت یا تقرب الی اللہ کا کوئی عمل لازم کرلے یا اپنے ذمے کوئی عقد واجب کرلے تو اس پر لازم ہے کہ اسکو پورا کرے، کیونکہ اسے پورا نہ کرنیکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ بات کہہ رہا ہے جو کرتا نہیں، اور اللہ تعالیٰ نے ایسا کرنے والے کی مذمت فرمائی ہے۔ اور یہ حکم اُس کام کا ہے جو معصیت نہ ہو، ہاں اگر معصیت ہو تو زبان سے اُسے اپنے اوپر لازم کرنے سے اُس کو

پورا کرنا لازم نہیں، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ معصیت کی نذر نہیں ہوتی، اور اُس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے۔ جو چیز انسان کے ذمے لازم ہوتی ہے، وہ ان باتوں سے متعلق ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، جیسے منتیں، اور انسانوں کے حقوق میں بھی کوئی چیز لازم کرنے سے لازم ہوجاتی ہے، یعنی اُن عقود میں جو لوگ آپس میں کرتے ہیں۔"

اس عبارت میں "اپنے ذمے کوئی عقد واجب کرلے" کے الفاظ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص آئندہ کوئی عقد کرنے کا وعدہ کرلے تو وہ لازم ہوجاتا ہے، لیکن اس میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ کام ہو جو کسی عقد کے نتیجے میں انسان پر لازم ہوجاتا ہے۔

البتہ بعد کے فقہاء حنفیہ نے دوصورتوں کے بارے میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ ان میں جو وعدہ کیا جائے، وہ قضاءً لازم ہوجاتا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ لوگوں کو وعدہ لازم کرنے کی حاجت ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وعدہ کو کسی بات پر معلق کردیا گیا ہو۔ حاجت والی بات فقہاء حنفیہ نے بیع بالوفاء کے سلسلے میں تحریر فرمائی ہے۔ بیع بالوفاء درحقیقت اُس بیع کو کہتے ہیں جس میں بائع مشتری سے یہ کہے کہ اس وقت تو یہ چیز میں تمہیں بیچ رہا ہوں، لیکن جب کبھی میں تمہارے پاس اس کی قیمت واپس کردوں تو تمہیں یہ مجھے واپس بیچنی پڑیگی۔ یہ دراصل رہن سے انتفاع کا ایک حیلہ تھا۔ عام حالات میں اگر کوئی شخص قرض کی توثیق کے لئے کوئی رہن رکھے تو قرض دینے والے کے لئے اس رہن سے فائدہ اُٹھانا سود ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوتا ہے۔ اس لئے قرض کا خواہش مند اُس سے قرض لینے کے بجائے کوئی چیز (مثلاً زمین) اُسے بیچ دیتا، تاکہ اُس کی قیمت سے وہ فائدہ اُٹھائے، اور بیچنے والے کے

لئے اُس زمین پر کاشت کرنا جائز ہو جائے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ شرط لگاتا تھا کہ جب کبھی میں یہ قیمت جو میں نے تم سے وصول کی ہے، تمہارے پاس لے کر آؤں تو تمہیں یہ زمین مجھے واپس بیچنی ہوگی۔ اس واپس بیچنے کو "وفاء" کا نام دیا گیا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ نے تو اس بیع کو صحیح قرار دیا ہے، اور حاجت کی وجہ سے اس شرط کو بھی جائز کہا ہے۔ صاحب نہایہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے علامہ زیلعیؒ سے اس کا مطلب یہ نقل کیا ہے کہ بیع صحیح ہو جائے گی، اور مشتری کے لئے اُس سے فائدہ اُٹھانا بھی حلال ہوگا، لیکن چونکہ بیع میں یہ شرط ہے کہ جب کبھی بائع قیمت واپس لوٹائے گا، مشتری کو وہ دوبارہ بیچنی ہوگی، اس لئے مشتری کے لئے اُس مبیع کو آگے بیچنا جائز نہیں ہوگا۔ اور زیلعیؒ نے اسی قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عمل اسی قول پر ہے جسے زیلعیؒ نے ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

"وقيل: بيع يفيدالإنتفاع به. وفي إقالة شرح المجمع عن النهاية: وعليه الفتوى"

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

"قوله :"وقيل بيع يفيد الانتفاع به." هذا محتمل لأحد قولين: الأول أنه بيع صحيح مفيد لبعض أحكامه من حل الانتفاع به إلا أنه لايملك بيعه. قال الزيلعي في الإكراه: وعليه الفتوى.... وفي النهر: والعمل في ديارنا على مارجحه الزيلعي." (ردالمحتار ج:۵ ص:۲۷۷)

البتہ اکثر فقہاء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر یعنی صلب عقد میں وفاء کی شرط لگالی تب تو یہ عقد فاسد اور ناجائز ہے، لیکن اگر بیع کے وقت یہ شرط نہ لگائی، یعنی بیع تو غیر مشروط طور پر کرلی، لیکن الگ سے بائع نے یہ وعدہ کرلیا کہ جب تم قیمت

واپس لاؤ گے اور مجھ سے یہ زمین واپس خریدنا چاہو گے تو میں تمہیں بیچ دونگا تو یہ صورت جائز ہے، اور یہ وعدہ بائع کے ذمے لازم ہوجائے گا۔اس سلسلے میں فقہاء حنفیہ کی تصریحات درج ذیل ہیں:

جامع الفصولین میں ہے:

"ولو ذكرا البيع بلا شرط ثم ذكرا الشرط على وجه العدة جاز البيع ولزم الوفاء بالوعد، إذ المواعيد قد تكون لَازمة فيجعل لَازماً لحاجة آلناس"

(جامع الفصولين، الفصل ١٨ فى بيع الوفاء ج: ١ ص: ٢٣٧ اسلامی کتب خانه، بنوری ٹاؤن)

"اور اگر دونوں نے بیع تو کسی شرط کے بغیر کرلی، پھر (وفاء کی) شرط وعدے کے طور پر کرلی تو بیع جائز ہوگئی، اور وعدے کو پورا کرنا لازم ہوگیا، کیونکہ وعدے بعض اوقات لوگوں کی حاجت کی وجہ سے لازم ہوجاتے ہیں۔"

یہی بات فتاوی قاضی خان، ردالمحتار اور شرح المجلہ وغیرہ میں بھی منقول ہے۔ (فتاوی قاضی خان ج:۲ ص:۱۶۵، ردالمحتار بحوالہ بالا اور شرح المجلہ للاتاسیؒ ج:۲ ص:۶۱)

غرض فقہاء حنفیہ نے بیع بالوفاء کے وعدے کو لازم قرار دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بعض وعدوں کو بھی لازم بھی کیا جا سکتا ہے۔

فقہاء نے جو فرمایا ہے کہ "لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بعض وعدوں کو بھی لازم بھی کیا جا سکتا ہے۔" بعض حضرات نے اس کی جو تشریح فرمائی ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس سے مراد ان حقوق کی ادائیگی کا وعدہ ہے جو کسی دین کی ادائیگی کے اوقات اور مدتوں سے متعلق ہوں یا کسی عقد مثلاً سلم یا استصناع کی بناپر لازم ہوئے ہوں، اور وعدے کی خلاف ورزی سے موعودلہ کا نقصان ہو۔ (مروجہ اسلامی بینکاری

ص:۸ ۲۷ تا ۲۸۰) لیکن ان حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ یہ فقرہ فقہاء کرامؒ نے بیع بالوفاء کے سیاق میں ذکر فرمایا ہے۔ یہاں وفاء کا جو وعدہ ہے، وہ نہ کسی دین کی ادائیگی کی مدت کا وعدہ ہے، اور نہ کسی عقد کے ذریعے لازم ہوا ہے۔ اس کے لزوم کی بنیاد سوائے اس وعدے کے کچھ اور نہیں ہے۔ پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ دین ہو یا عقد کے ذریعے ثابت ہونے والے مؤجل حقوق، ان میں تو ادائیگی کی مدت کا تعین عقد کی صحت کے لئے ضروری ہے، اس کے بغیر عقد صحیح ہو ہی نہیں سکتا، اور جب تعین مدت کے ذریعے عقد صحیح ہو جائے، تو وقت پر ادائیگی کا وعدہ عقد ہی کا حصہ ہے، جو ہمیشہ لازم ہی ہوتا ہے، اس کے بارے میں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ انکو ”کبھی لازم بھی کیا جاسکتا ہے۔“ یعنی عام حالات میں تو وہ لازم نہیں ہوتے، لیکن لوگوں کی حاجت کی وجہ سے وہ لازم ہوسکتے ہیں۔ لہٰذا اس فقرے کی یہ تشریح بدیہی طور پر غلط ہے۔ درحقیقت اس کا مطلب یہی ہے کہ جو چیز پہلے سے لازم نہیں تھی، لوگوں کی حاجت کی وجہ سے کبھی اُس کو وعدے کے ذریعے لازم کیا جاسکتا ہے۔

دوسرا موقع جس میں وعدے کو فقہاء حنفیہ نے لازم قرار دیا ہے، وہ وعدہ ہے جو کسی شرط پر معلق کر کے کیا گیا ہو۔ چنانچہ مجلۃ الأحکام العدلیہ میں مذکور ہے:

”(المادة ۸۴) المواعيد بصور التعاليق تكون لَازمة ؛ لأنه يظهر فيها حينئذ معنى الإلتزام والتعهد.

اس کے تحت مجلّہ کی شرح درر الحکامؒ میں فرمایا گیا ہے:

”هذه المادة مأخوذة عن الأشباه من كتاب الحظر والإباحة حيث يقول: ولَا يلزم الوعد إلّا إذا كان معلقا وقد وردت في البزازية أيضا بالشكل الآتي: ”لما أن المواعيد باكتساء صور التعليق تكون لَازمة“

يفهم من هذه المادة أنه إذا علق وعد على حصول شيء

أو علی عدم حصوله فثبوت المعلق علیه أی الشرط کما جاء فی المادة یثبت المعلق أو الموعود۔ مثال ذلک : لو قال رجل لآخر : بع هذا الشیء من فلان وإذا لم یعطک ثمنه، فأنا أعطیک إیاه فلم یعطه المشتری الثمن لزم علی الرجل أداء الثمن المذکور بناء علی وعده۔" (درر الحکام فی شرح مجلة الأحکام ج: ۱ ص: ۷۷، ۷۸ ط: دار الکتب العلمیة)

یہ بات اگرچہ مختلف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں عموم کے ساتھ موجود ہے کہ وعدہ جب تعلیق کے ساتھ ہو تو لازم ہوجاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم کا وعدہ ہو، اگر وہ کسی شرط پر معلق کردیا جائے تو لازم ہوجائے گا، لیکن جن فقہاء کرام نے یہ بات ذکر فرمائی ہے، ان کی دی ہوئی مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف دو صورتوں سے متعلق ہیں۔ ایک کفالت سے، اور دوسرے نذر سے۔ چنانچہ فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"الذهب الذی لک علی فلان أنا أدفعه أو أسلمه إلیک أو اقبضه منی لا یکون کفالة ما لم یقل لفظا یدل علی اللزوم 'کضَمِنت أو کفَلت وهذا إذا ذکره منجزا أما إذا ذکره معلّقا بأن قال : إن لم یؤد فلان فأنا أدفعه إلیک ونحوه یکون کفالة لما علم أن المواعید باکتساب صورة التعلیق تکون لازمة۔ فإنّ قوله: " أنا أحج" لا یلزم له شیء' ولو علّق وقال: "إن دخلت الدار فأنا أحج" یلزم الحج۔" (البزازیة علی هامش الهندیة، کتاب الکفالة الفصل الأول ج: ۶ ص: ۳ ط: رشیدیة)

"کوئی شخص یہ کہے کہ تمہارا جو سونا فلاں شخص کے ذمے ہے، وہ میں تمہیں دیدوں گا، یا تمہارے حوالے کردوں گا، یا وہ تم مجھ سے لے لو تو ان الفاظ سے کفالت ثابت نہیں ہوگی، جب تک وہ کوئی ایسا لفظ نہ کہے جو لزوم پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً یہ کہے کہ میں ضمانت لیتا ہوں، یا کفیل بنتا ہوں۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے جب کلام منجز ہو، لیکن جب وہ اُسے تعلیق کے ساتھ ذکر کرے، مثلاً یہ کہے کہ اگر فلاں نے ادائیگی نہ کی تو میں تمہیں ادا کروں گا، یا اسی طرح کا کوئی جملہ کہے تو کفالت ثابت ہوجائے گی، کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ وعدے جب تعلیق کی شکل اختیار کرلیں تو وہ لازم ہوجاتے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص کہے کہ میں حج کروں گا تو اُس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر تعلیق کے ساتھ کہے کہ اگر میں گھر میں داخل ہوا تو حج کروں گا تو اُس پر حج لازم ہوجائے گا۔"

اسی قسم کی مثالیں فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ، فصل فی الکفالۃ بالمال ج ۲ ص ۶۰، البحر الرائق، کتاب الصوم ج ۲ ص ۵۱۹، تاتارخانیہ، کتاب الصوم ج ۲ ص ۳۰۸، جامع الفصولین، بحث الفاظ الکفالہ ج ۲ ص ۵۴، ردالمحتار کتاب الکفالۃ ج ۵ ص ۲۸۸ و ۲۸۹، شرح الاشباہ والنظائر کتاب الحظر والاباحہ ج ۲ ص ۴۶۴، و ۴۶۵ اور شرح المجلہ للاتاسی، مادہ ۶۲۳ ج ۲ ص ۹ میں بھی مذکور ہیں جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ صرف کفالت اور نذر کے ساتھ مخصوص ہے۔

قرآن وسنت اور فقہاء کرامؒ کے مذکورہ ارشادات کی روشنی میں جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ وعدے کی پابندی عام حالات میں صرف دیانۃً واجب ہوتی ہے، اور وعدہ خلافی کا گناہ ہوتا ہے، اور وہ گناہ بھی اُس صورت میں ہے جب کسی عذر کے بغیر وعدہ خلافی کی جائے۔ اور اگر کوئی عذر پیش آجائے تو وعدے کے خلاف کرنا

بھی جائز ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اپنی لڑکی کی دوسرے شخص سے منگنی کی تو اُس نے اُس سے یہ وعدہ کیا ہے کہ وہ اپنی لڑکی کا نکاح اُس سے کردیگا۔اب عام حالات میں یہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے۔لیکن اگر کوئی عذر پیش آجائے، مثلاً لڑکے کے بارے میں پتہ چلے کہ اُس کا کردار اچھا نہیں ہے، تو اُس صورت میں منگنی توڑ دینا بھی جائز ہے۔ اس قسم کے وعدے قضاءً لازم نہیں ہوتے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''ثم إذا فهم مع ذلک الجزم في الوعد فلابد من الوفاء إلّا أن يتعذر۔ فإن كان عند الوعد عازما على أن لَا يفي فهذا هو النفاق۔ وقال أبو هريرة: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ثلاث من كنّ فيه هو منافق وإن صام وصلى... وهذا ينزل على عزم الخلف أو ترک الوفاء من غير عذر۔ فأمّا من عزم على الوفاء فعنّ له عذر منعه من الوفاء لم يكن منافقا وإن جرى عليه ما هو صورة النفاق ولكن ينبغي أن يحترز من صورة النفاق أيضا كما يحترز من حقيقته ولَا ينبغي أن يجعل نفسه معذورا من غير ضرورة حاجزة.''

(إحياء علوم الدين للغزالي، بحث آفات اللسان ۳: ۱۳۲)

''پھر اگر اس کے ساتھ وعدے میں جزم مفہوم ہو رہا ہو، تو جب تک وعدے کا پورا کرنا متعذر نہ ہوجائے، اُسے پورا کئے بغیر چارہ نہیں۔ اب اگر کوئی شخص وعدہ کرتے ہوئے ہی یہ ارادہ رکھتا ہو کہ وہ اُسے پورا نہیں کرے گا تو یہی چیز نفاق ہے...اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ: تین باتیں ایسی ہیں جو اگر کسی میں پائی جائیں تو وہ منافق ہے..(ان میں سے ایک وعدہ خلافی ہے)اور یہ حدیث اُس صورت پر صادق آتی ہے جب شروع ہی سے اُس کا ارادہ وعدہ خلافی کا ہو، یا کسی عذر کے بغیر وعدہ خلافی کرے۔لیکن جس شخص کا پکا ارادہ تھا کہ وہ وعدہ پورا کرے گا، پھر اُسے کوئی ایسا عذر پیش آگیا جس نے اُسے وعدہ پورا کرنے سے روک دیا تو وہ منافق نہیں، اگرچہ اُس کے ساتھ صورت ایسی پیش آگئی ہے جو نفاق کی سی صورت ہے۔لیکن انسان کو چاہئے کہ وہ نفاق کی صورت سے بھی بچے جیسے نفاق کی حقیقت سے بچتا ہے، اور اپنے آپ کو بغیر سخت ضرورت کے معذور نہ سمجھے۔"

البتہ مالی معاملات میں جہاں حاجت داعی ہو، وعدوں کو قضاءً بھی لازم کیا جاسکتا ہے جسکی ایک مثال بیع بالوفاء کی صورت میں پیچھے گذری۔ اور اس موقع پر فقہاء کرامؒ نے اس بات کو بیع بالوفاء کے ساتھ مخصوص رکھنے کے بجائے یہ کہہ کر اُسے فی الجملہ عموم عطا کیا ہے کہ:

"إذ المواعيد قد تكون لَازمة فيجعل لَازماً لحاجة الناس"

"کیونکہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے وعدے کبھی لازم بھی ہوسکتے ہیں۔"

نیز جب حضرت شعیب علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ فرمایا کہ میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تم سے کرنا چاہتا ہوں بشرطیکہ تم میرے پاس آٹھ سال تک اجرت پر کام کرو تو اُس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ بیٹی کی تعیین کے بغیر یہ عقد کیسے درست ہوا؟ نیز یہ کہ نکاح کو اجارہ سے کیسے مشروط کیا گیا تو اس کا

جواب دیتے ہوئے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح بخاری میں فرمایا:

"فإن قلت: کیف یصح أن ینکح إحدی ابنتیه من غیر تمییز قلت: لم یکن ذلک عقد النکاح ولکن مواعدة ومواضعة أمر قد عزم علیه" (عمدة القاری کتاب الإجارات باب من استأجر أجیرا فبین له الأجل ولم یبین له العمل ۱۲: ۱۲۱)

آج کل مالی معاملات میں بعض جگہ وعدے کو قضاءً لازم کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اور ان میں وعدوں کو لازم قرار دینے کی ضرورت بیع بالوفاء کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ بات صرف بینکاری ہی کی نہیں، بہت سے تاجر ایسے ہیں جو ہمیشہ آرڈر ملنے پر مال منگواتے ہیں، اور مال آنے کے بعد آرڈر دینے والے کو فروخت کرتے ہیں۔ جس وقت آرڈر دیا جاتا ہے، اُس وقت مال تاجر کے پاس موجود نہیں ہوتا۔ اس لئے اُس وقت شرعاً باقاعدہ بیع نہیں ہوسکتی۔ صرف وعدہ ہوسکتا ہے۔ اگر یہ وعدہ لازم نہ ہو اور تاجر آرڈر پر بھروسہ کرکے مال منگوالے، اور پھر آرڈر دینے والا اپنے وعدے سے پھر جائے تو تاجر کو زبردست نقصان ہوسکتا ہے۔ بہت سے تجارتی اداروں کو روزانہ کی بنیاد پر مال کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ کسی تاجر سے روزانہ مال سپلائی کرنے کا معاہدہ کرلیتے ہیں، مثلاً کوئی ہوٹل ہے، وہ روزانہ بڑی مقدار میں کسی تاجر سے گوشت خریدنے کا معاہدہ کرتا ہے، اور تاجر یہ بھاری مقدار صرف اس کے وعدے کی بنیاد پر مہیا کرکے لاتا ہے، اور ہوٹل والا اُسے خریدنے سے انکار کردیتا ہے تو تاجر کو ناقابل برداشت نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ ضرورت بین الاقوامی تجارت میں پیش آتی ہے۔ اگر کوئی شخص جاپان سے مال درآمد کرنا چاہتا ہے تو اُس کے لئے بینک میں ایل سی کھولنی پڑتی ہے جس کے ذریعے جاپان کے تاجر کو یقین ہوتا ہے کہ میں مال بھیجوں گا تو بینک کے ذریعے مجھے قیمت مل جائے گی۔ (اس ایل سی کھولنے کو کتاب "مروّجہ اسلامی بینکاری" نامی کتاب میں بھی

صفحہ ۲۹۱ پر جائز قرار دیا گیا ہے۔) لیکن ایل سی کھولنے کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ خریدار اور جاپان کے تاجر کے درمیان خریداری کا ناقابل تنسیخ معاہدہ ہو، اس کے بغیر کسی بینک میں ایل سی نہیں کھولی جاسکتی، لہٰذا ایل سی کھولنے سے پہلے خریدار اور بائع کے درمیان بیع کا وعدۂ لازمہ ہونا ضروری ہے۔ اس معاہدے کو شرعاً عقد بیع اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ عام طور پر جب یہ معاہدہ ہوتا ہے، اُس وقت بائع کے پاس وہ مال موجود نہیں ہوتا جسے بیچنے کا وہ معاہدہ کر رہا ہے، چنانچہ اس میں بیع کے لئے مستقبل کا صیغہ استعمال ہوتا ہے، یعنی بائع یہ کہتا ہے کہ جب تم طے شدہ قیمت کی بنیاد پر ایل سی کھول لوگے تو میں تمہیں یہ مال اتنی مقدار میں فروخت کر کے جہاز پر چڑھادوں گا۔ لہٰذا اس معاہدے کو عقد بیع نہیں کہہ سکتے۔ یہ بیع کا وعدہ ہوتا ہے، لیکن ایسا وعدہ جو لازم ہے۔ اگر اس وعدے کو لازم قرار نہ دیا جائے تو ایک طرف بین الاقوامی تجارت عملاً ممکن ہی نہیں ہوگی، نہ اس کے لئے کوئی ایل سی کھل سکے گی، اور دوسری طرف اگر مشتری کے ذمے خریداری لازم نہ ہو، اور جب دوسرے ملک کا تاجر معاہدے کے مطابق مال تیار کر کے یا خرید کر جہاز پر چڑھانے کے لئے بھیجے، اُس وقت خریدار وعدے سے مکر جائے تو اندازہ لگایئے کہ اُس تاجر کا کیا بنے گا؟ لہٰذا یہاں بھی وعدے کو قضاءً لازم نہ کیا جائے تو ساری بین الاقوامی تجارت ناجائز قرار پائے گی۔ اس لئے آج کی تجارت میں جہاں جانبین اس بات پر متفق ہوجائیں کہ یہ وعدہ قضاءً بھی لازم ہوگا، وہاں اُسے لازم قرار دیئے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ اسی کو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے "إذا فھم منہ الجزم" سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ ہمارے قریبی دور کے بہت سے فقہاء کرامؒ نے اس قسم کے معاملات میں بیع بالوفاء سے زیادہ وعدے کے لزوم کی ضرورت کو محسوس فرمایا ہے۔ مثلاً حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی قوت کے ساتھ یہ فرمایا ہے کہ تجارتی معاہدات کے یہ وعدے لازم ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"بیع کا معاہدہ کرنا یعنی بیچا نہیں، مگر بیچنے کا اقرار کرلیا، اور خریدا نہیں، مگر خریدنے کا اقرار کرلیا، اور دونوں اپنے اپنے قول وقرار کے پابند ہوگئے، نہ اس میں بیع ختم کی جاتی ہے کہ مبیع کا موجود و مقدار کا معلوم ہونا لازم ہو، اور ایجاب وقبول قطعی ہو جائے، آیندہ پر اٹھ نہ رہے۔ اور نہ محض وعدہ ہے کہ دونوں مختار ہیں، اور ضرورتیں اس کی اس حد تک بڑھ گئی ہیں کہ تجارتی کام ہوں یا ذاتی، سلطنت کا انتظام ہو یا امر رفاہِ عام، غرض کوئی کام بھی بدون ایسے معاہدوں کے انجام نہیں پا سکتا، مثلاً زید کو کسی محکمے یا کارخانے یا فوج کے لئے ایسی اشیاء کی ضرورت ہے کہ جو نہ عام طور پر کارآمد ہیں کہ بازاروں میں موجود رہیں، نہ بدون فرمایش واطمینان کوئی اسے تیار و مجتمع کرتا ہے، جیسے گودڑ، رڈی، ہڈیاں وغیرہ، اور بہت چیزیں ایسی ہیں کہ سوائے فصل کے (وہ بھی بعض مقامات پر) دستیاب نہیں ہوتیں، یا گراں ہو جاتی ہیں، پس اگر ایسے معاہدے نہ کئے جائیں تو نہ ہر وقت اور ہر جگہ یہ چیزیں کافی طور پر ملیں گی، اور اتنے دام ایک وقت میں دیئے جاسکتے ہیں، اور نہ اس کی فراہمی اور نگرانی کا اہتمام آسان ہے، پس ایسی سخت ضرورتیں یوں پوری ہوسکتی ہیں کہ زید وبکر میں معاہدہ ہو جائے کہ ہم نے اتنا مال اس قسم وصفت کا اس قیمت پر، ان قسطوں سے، ان مقاموں پر، بیچنے اور خریدنے کا معاہدہ کیا، اس میں شرط ہے کہ تمام امور کی تصریح ہو جائے، مثلاً فلاں شئے، فلاں صفت اور قسم کی، اس قدر، ان قسطوں سے، ان وقتوں اور مقاموں پر، اس نرخ سے بیچیں اور خریدیں گے۔ اولیٰ

یہ ہے کہ ایسی شروط و عہود قلم بند ہوجایا کریں، جیسا کہ باب سلم میں تحریر مناسب ہے۔ پھر عقدِ بیع اور عہد میں فرق ہے، (۱) بیع میں مبیع مشتری کی ملک میں آجاتا ہے، قبضہ ہو یا نہ۔ (۲) مشتری جب چاہے قبضہ کرنے اور نفع اٹھانے کا مستحق ہے، بائع حاضر ہو یا غائب، زندہ ہو یا میت، راضی ہو یا ناخوش۔ (۳) وہ تمام حقوق جو کسی وجہ سے بائع کی ذات یا مال پر عائد ہوں مبیع سے متعلق نہیں ہوتے۔ (۴) مشتری کی ذمہ داریوں کا اثر مبیع پر پہنچتا ہے، مقبوض ہو یا نہ۔ (۵) بائع کو مبیع کا روک رکھنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں، لیکن عہد بیع میں نہ مبیع خریدار کی ملک ہوتا ہے، نہ اسے انتفاع اور قبضے کا حق ہے، نہ ورثائے بائع و مشتری پر دعویٰ، نہ ان ذمہ داریوں سے مستثنیٰ ہے جو بائع کی ذات یا مال سے متعلق ہوں۔ البتہ بائع مجبور کیا جائیگا کہ بحکمِ عہد وہ اشیاء اپنی شروط و اوقات پر موجود کردے، اور اس موجود کرنے میں اس کے نقصان اور معذوری پر توجہ نہ کی جائے گی، اور ایسی ہی مشتری لینے اور دام دینے پر مجبور ہوگا، ضرورت رہے یا نہ، اور وہی رضائے سابق بحکمِ عہد رضائے حال سمجھ لی جائے گی۔ پس ظاہر ہوگیا فرق درمیان وقوع اور اقتضائے وقوع کے۔" (عطر ہدایہ ص:۱۱۰)

اسی طرح حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تجارتی وعدوں کے لازم ہونے پر فتویٰ دیا ہے۔ ان سے سوال یہ کیا گیا تھا:

"کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیانِ شرعِ متین اس مسئلہ میں کہ:

(۱) زید اور شکر مل کے درمیان یہ معاہدہ ہوا کہ ایک ہزار من شکر

بحساب بارہ روپیہ فی من کے حساب سے ۱۵ جنوری ۱۹۴۰ء کو زید شکر مل سے خرید کرے گا، اور شکر مل زید کے ہاتھ فروخت کرے گی، اور بطورِ پیشگی کچھ روپیہ بھی زید نے شکر مل کو ادا کر دیا، تو معاہدہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۲) زید جس نے معاہدہ شکر مل کے ساتھ طے کیا ہے اس کے اور بکر کے درمیان یہ معاہدہ ہو کہ اس قدر شکر شکر مل کی بحساب بارہ روپیہ دو آنہ فی من، ۱۶ جنوری ۱۹۴۰ء کو زید بکر کے ہاتھ فروخت کرے گا اور بکر اس سے خریدے گا، تو یہ معاہدہ جائز ہوگا یا نہیں؟ سائل: منیر احمد، بمبئی۔

اس کے جواب میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا:

الجواب

''یہ دونوں معاہدے شرعاً جائز اور فریقین پر (دیانۃً وقضاءً) پابندی اس کی واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر وقتِ معہودہ آنے پر بجبر اور بطورِ تعاطی بھی بیع منعقد کی جائے گی تو صحیح ہو جائے گی، بعذر خواہ بلا عذر (قولاً وفعلاً) کسی طرح سے انعقادِ بیع نہ ہو تو خرید کرنے والے کی رقم جو اس نے پیشگی (بغرض استحکامِ معاہدہ بیع) دی تھی واپس کر دینا واجب ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ چونکہ حسب تصریحِ مشائخ ''**بمجرد النیة لا ینعقد البیع**'' محض نیت سے بدون طریقِ اربعہ قولیہ وتحریریہ وضمنیہ وفعلیہ انعقادِ بیع، بیع منعقد نہیں ہوتی اور ان دونوں صورتوں میں (جو کہ سوال میں مذکور ہیں) طریقِ اربعہ مذکورہ میں سے کوئی ایک بھی متحقق نہیں ہوا۔ اس لئے یہ دونوں معاہدے گو بہ نیت بیع کئے گئے ہوں پھر بھی

ان سے انعقادِ بیع تو نہ ہوگا، لیکن چونکہ آیندہ چل کر ۱۵، ۱۶ جنوری کو ایک نے دوسرے کی خریداری کی شرط پر بیچنے کو اور ایک دوسرے نے فروخت کرنے کی شرط پر خریدنے کو اپنے ذمہ لازم کرلیا ہے جس سے یہ صرف وعدہ ہی نہیں رہا ہے جو محض دیانۃً ایفاء واجب ہو بلکہ صورۃً معاہدہ و تعلیق پیدا ہوگئی ہے جس کا ایفاء ہر فریق پر دیانۃً وقضاءً دونوں طرح واجب ہے، اور جنابِ باری کا ارشاد ہے "إن العهد كان مسئولاً" اور حضور [صلی اللہ علیہ وسلم] نے فرمایا "المسلمون عند شرطهم" اور قاضی شریح سے بخاری میں مروی ہے کہ کہا "من شرط على نفسه طائعا غير مكره فهو عليه" اور فتاویٰ بزازیہ کے باب الکفالہ میں ہے "إن المواعيد باكتساء صور التعليق تكون لَازمة" اور شامی میں ہے "المواعيد قد تكون لازمة لحاجة الناس" اور ایسے ہی حموی تاتارخانیہ اور بحر الرائق اور ظہیریہ سے نقل کیا گیا ہے، اور اشباہ میں ہے "لَا يلزم الوعد إلّا إذا كان معلقاً" اور جامع صغیر میں امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ دائن مدیون کو بشرط ادائے نصف بری کردے تو مدیون نصف ادا کرنے سے بری ہوجاتا ہے، ورنہ یہ تمام عبارتیں مصرح ہیں لزومِ معاہدات وشروطِ معلقہ پر، پس ان دونوں صورتوں میں وقتِ معہودہ آنے پر قولاً خواہ فعلاً بیع منعقدہ کرکے مال اور دام لینا دینا دیانۃً وقضاءً دونوں واجب ہوگا اور وقتِ معہودہ آنے پر: اول: اس معاہدہ میں مقامِ سپردگی مال ودیگر امورِ ضروریہ کی تصریح ضروری ہے اور کوئی امر مجہول مفضی

الی النزاع باقی نہیں ہے۔ دوم: تا وقتیکہ زید کا کل شکر پر (جو کہ خریدی ہے) قبضہ نہ ہو جائے جو کہ بلٹی کے وصول ہو جانے سے بھی حسب تحقیق والد مرحوم حاصل ہو جاتا ہے، اس وقت زید کو اس شکر کی بیع بکر کے ہاتھ جائز نہیں، اس لئے ضرور ہے کہ کل شکر زید کے حقیقۃً قبضہ میں آجائے، یا صرف اس کی بلٹی ملجانے کے بعد اس کو بکر کے ہاتھ فروخت کرے، اس کے قبل فروخت نہ کرے کیونکہ بیع منقول قبل از قبض جائز نہیں۔

سوم: گو فریقین پر وقت معہودہ آنے پر انعقادِ بیع واجب ہے، حتیٰ کہ ایک فریق کا دوسرے سے جبراً بیع کرانا بھی جائز ہے، لیکن اگر انعقادِ بیع نہ ہو تو فروخت کرنے والے پر خریدنے والے کی پیشگی رقم (بغرض استحکام معاہدہ بیع جو دی تھی) واپس کر دینا واجب ہے۔

سوال: وقتِ معہود آنے پر انعقادِ بیع کے لئے قولاً ایجاب وقبول ضروری ہے یا بدون کچھ کہے سنے بقیہ قیمت دے کر مال لے لینے ہی سے بیع منعقد ہو جائے گی؟

جواب: بدون قولی ایجاب وقبول کے بھی محض بقیہ قیمت دے کر مال لے لینے ہی سے بطورِ تعاطی بیع منعقد ہو جائے گی۔

سوال: جب کہ بیعِ مکرہ صحیح نہیں ہوئی، فاسد اور اجازتِ مکرہ پر موقوف ہوئی ہے، تو بصورت معاہدہ مذکورہ کیسے بجبر صحیح ہو جائے گی؟

جواب: گو حقیقۃً جبر واکراہ ہے، مگر حکماً اکراہ نہیں کہ وہی رضاء سابق عہد رضاء حال سمجھ لی جائے گی۔ الغرض صحت بیع کے لئے

منجملہ دوسرے شرائط کے یہ دو شرطیں بھی ہیں: ایک یہ کہ رضا فی الحال پائی جائے، دوسرے یہ کلمہ رضاء، بان آئے یا کوئی فعل رضا پایا جائے، اور یہ دونوں باتیں بحکم عہدِ سابق جبراً فعل تعاطی کرا لینے سے بھی متحقق ہوجانے سے بیع صحیح ہوجائیگی۔ پس وقت معہود آنے پر برضاء خواہ بجبر بقیہ قیمت دے کر مال لینے ہی سے بیع صحیح منعقد ہو جائے گی، چہ جائیکہ زبان سے بھی ایجاب و قبول کرلیا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

المجیب: سعید احمد لکھنوی''

(عطرِ ہدایہ ص: ۲۴۳ تا ۲۴۵)

واضح رہے کہ حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، اور حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنوی اُن کے صاحبزادے ہمارے بزرگوں کے معتمد علیہ مفتیوں میں سے ہیں جس کا اندازہ اس بات سے ہوسکتا ہے کہ حضرت حکیم الامہ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہی مسائل میں اپنے ایک خلیفہ کو ان سے رجوع کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ (دیکھئے عطر ہدایہ ص: ۲۲۹)

اسی طرح میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف القرآن میں آیتِ کریمہ ''وأوفوا بالعهدان العهد كان مسئولًا'' (بنی اسرائیل: ۳۴) کے تحت جو کچھ فرمایا ہے، اُس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے وعدے جو جانبین جزم کے ساتھ کریں، وہ قضاءً بھی لازم ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''پہلی قسم کے تمام معاہدات کا پورا کرنا انسان پر واجب ہے، اور دوسری قسم میں جو معاہدات خلافِ شرع نہ ہوں ان کا پورا کرنا واجب، اور جو خلافِ شرع ہوں ان کا فریقِ ثانی کو اطلاع کرکے ختم کردینا واجب ہے، اگر کوئی فریق پورا نہ کرے تو

دوسرے کو حق ہے کہ عدالت میں مرافعہ کر کے اس کو پورا کرنے پر مجبور کرے۔ معاہدہ کی حقیقت یہ ہے کہ دو فریق کے درمیان کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عہد ہو، اور جو کوئی شخص کسی سے یکطرفہ وعدہ کرلیتا ہے کہ میں آپ کو فلاں چیز دوں گا، یا فلاں وقت آپ سے ملوں گا، یا آپ کا فلاں کام کردوں گا، اس کا پورا کرنا بھی واجب ہے، اور بعض حضرات نے اسکوبھی عہد کے اس مفہوم میں داخل کیا ہے، لیکن ایک فرق کے ساتھ، کہ معاہدۂ فریقین کی صورت میں اگر کوئی خلاف ورزی کرے تو دوسرا فریق اس کو بذریعہ عدالت تکمیلِ معاہدہ پر مجبور کرسکتا ہے، مگر یکطرفہ وعدہ کو عدالت کے ذریعہ جبراً پورا نہیں کراسکتا۔ ہاں بلا عذرِ شرعی کسی سے وعدہ کر کے جو خلاف ورزی کریگا، وہ شرعاً گناہ گار ہوگا۔ حدیث میں اسکوعملی نفاق قرار دیا گیا ہے۔''

(معارف القرآن ج:۵ ص:۴۸۰)

نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث سے جوصورت حال واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ:

(۱) وعدہ کا ایفاء عام حالات میں صرف دیانۃً واجب ہوتا ہے، قضاءً نہیں۔ اگر کوئی شخص بغیر کسی عذر کے وعدہ خلافی کرے تو گنہگار ہے، اور اگر وعدہ کرتے ہوئے ہی نیت وعدہ خلافی کی ہو تو اسے حدیث میں نفاق فرمایا گیا ہے۔

(۲) دوطرفہ وعدہ جسے معاہدہ کہا گیا ہے، اُس کو بعض فقہاء عصر نے وعدے سے ممتاز کر کے لازم قرار دیا ہے، یعنی یک طرفہ وعدے کو قضاء لازم نہیں کہا، لیکن دوطرفہ وعدے کو قضاءً بھی لازم قرار دیا ہے۔

(۳) بعض معاملات میں حاجت کی وجہ سے یک طرفہ وعدے کو قضاءً بھی لازم کیا جاسکتا ہے۔

(۴) اگر کسی خلاف شرع بات کا کوئی وعدہ کیا گیا ہو تو اُس پر عمل کرنا جائز نہیں، مثلاً ایک شریک دوسرے شریک سے یہ وعدہ کرے کہ اگر کاروبار میں کوئی نقصان ہوگا تو میں اُس کی تلافی کرکے تمہیں دونگا، تو یہ وعدہ بھی چونکہ سارا نقصان ایک فریق پر ڈالنے کا موجب ہے، جو شرعاً جائز نہیں، اس لئے یہ وعدہ بھی جائز نہیں۔

(۵) تجارتی معاملات میں وعدے کے قضاءً لازم ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ اُس کے قضاءً لازم ہونے پر فریقین وعدے کے وقت ہی متفق ہو جائیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی وعدے کے قضاءً لازم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا یہ مطلب تو واضح ہے کہ وعدہ کرنے والے کو عدالت اس بات پر مجبور کرے گی کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ لیکن یہ بات مجمع الفقہ الاسلامی میں تفصیل کے ساتھ زیر بحث آئی کہ موجودہ دور میں جبکہ عدالتی کارروائی میں اتنا طویل وقت اور اتنا کثیر سرمایہ خرچ ہوتا ہے کہ بعض اوقات عدالتی دادرسی ناقابل عمل ہو جاتی ہے، وعدے کے قضاءً لازم ہونے کا کم از کم نتیجہ یہ بھی ہونا چاہئے کہ اگر کسی وجہ سے وہ وعدہ پورا نہ کرے تو وعدہ خلافی کے نتیجے میں موعودلہ کو جو حقیقی نقصان ہوا ہو، اُس نقصان کی تلافی کرے۔ مجمع الفقہ الاسلامی میں یہ مسئلہ زیرِ بحث آیا تو اُس میں اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا جس میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

> "لَا ضرر ولَا ضرار"
>
> "نہ کوئی شخص دوسرے کو نقصان پہنچائے، اور نہ دو آدمی ایک دوسرے کو نقصان پہنچائیں۔" (موطا امام مالک، مع اوجز المسالک ج:۱۲ ص:۲۲۴ کتاب الأقضية، باب القضاء بالمرفق)

اس حدیث کی وجہ سے فقہاء کرامؒ نے بہت سے مسائل میں مالی نقصان

پہنچانے والے پر متضرر شخص کے حقیقی نقصان کی تلافی واجب قرار دی ہے۔ نیز اگر خریداری کا آرڈر دیتے وقت یہ وعدہ صراحۃً کر لے کہ اگر میرے آرڈر پر مال منگوانے کے بعد میں نے نہ خریدا اور تاجر کو وہ مال بازار میں بیچنے کی وجہ سے اپنی لاگت بھی وصول نہ ہو سکی تو لاگت پورا کرنے کے لئے جتنی رقم کی ضرورت ہو گی، وہ میں ادا کروں گا تو اس صورت کے جواز پر مجمع الفقہ الاسلامی میں اس جزئیہ سے بھی استدلال کیا گیا:

"قال فی آخر الرسم الأول من سماع أصبغ من جامع البيوع : قال أصبغ : سمعت أشهب،وسئل عن رجل اشترى من رجل كرما فخاف الوضيعة فأتى ليستوضعه، فقال له: بع وأنا أرضيک. قال :إن باع برأس ماله أو بربح فلا شیء عليه، وإن باع بالوضيعة كان عليه أن يُرضيه، فإن زعم أنه أراد شيئا سمّاه فهو ما أراد، وإن لم يكن أراد شيئا' أرضاه بما شاء وحلف بالله ما أراد أكثر من ذلک. وإن لم يكن أراد شيئا يوم قال ذلک' قال أصبغ: وسألت عنها ابن وهب فقال: عليه رضاه بما يشبه ثمن تلک السلعة والوضيعة فيها۔ قال أصبغ: وقول ابن وهب هو أحسن عندی، وهو أحب إلی إذا وضع فيها، قال محمد بن رشد :قوله بعه وأنا أرضيک عِدَة' إلا أنها عِدَة علی سبب، وهو البيع، والعدة إذا كانت علی سبب لزمت بحصول السبب فی المشهور من الأقوال. وقد قيل: إنها لا تلزم بحال، وقيل: إنها تلزم علی كل حال، وقيل: إنها تلزم إذا كانت علی

سبب، وإن لم يحصل السبب، وقول أشهب: إن زعم أنه أراد شيئا سماه فهو ما أراد يريد مع يمينه، ومعناه إذا لم يسم شيئا يسيرا لا يشبه أن يكون أرضاه۔'' الخ

(فتح العلی المالک ج:۱ ص:۲۵۵)

اسی بنیاد پر مجمع الفقہ الاسلامی نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر کسی شخص نے اپنے وعدے کی بنیاد پر دوسرے شخص کو کسی کلفت میں مبتلا کیا، اور اُس نے وعدے پر بھروسہ کرکے وہ کلفت اُٹھائی تو وہ وعدہ لازم ہوگیا، (مثلاً کسی شخص نے تاجر کو مال کا آرڈر دیا، اور وعدہ کیا کہ جب تاجر وہ مال منگوالے گا، یا تیار کرلے گا تو وہ اُس سے خریدے گا، اور اس بنیاد پر تاجر نے مال منگوالیا) پھر وعدہ کرنے والا وعدے سے کسی عذر کے بغیر پھر گیا تو اُس پر لازم ہے کہ یاتو وعدہ پورا کرے، یا تاجر کو وعدہ خلافی کی وجہ سے جو حقیقی نقصان ہوا (مثلاً وہ سامان بازار میں بیچنا پڑا، اور اُس سے لاگت بھی وصول نہ ہوسکی، تو لاگت میں جتنی کمی رہی، وہ حقیقی نقصان ہے) وعدہ کرنے والا اُس نقصان کی تلافی کرے۔ مجمع الفقہ الاسلامی کی قرارداد کے الفاظ یہ ہیں:

''الوعد يكون ملزما للواعد ديانة إلّا لعذر' وهو ملزم قضاءً إذا كان معلّقا على سبب ودخل الموعود في كلفة نتيجة الوعد ويتحدّد أثر الإلزام في هذه الحالة إمّا بتنفيذ الوعد وإما بالتعويض عن الضرر الواقع فعلا بسبب عدم الوفاء بالوعد بلاعذر''

(قرار رقم ۲، ۳ مجلة مجمع الفقه الإسلاميّ العدد الخامس ۲: ۱۵۹۹)

یہی موقف ''المجلس الشرعی'' نے بھی اختیار کیا ہے، اور یہی عدل وانصاف کے مطابق ہے۔

حیلوں کی شرعی حیثیت

غیر سودی بینکاری پر جو تحریریں سامنے آئی ہیں، چونکہ ان میں سے کئی میں اس پہلو پر بہت زور دیا گیا ہے کہ موجودہ طریق کار میں حیلوں سے کام لیا گیا ہے، لیکن اوّل تو غیر سودی بینکاری کا ہر طریقہ حیلے کی تعریف میں نہیں آتا، جیسا کہ مرابحہ کے بارے میں تفصیل سے گذر چکا ہے، نیز بہت سے معاملات غیر سودی بینک ایسے انجام دیتا ہے جنہیں کسی بھی طرح حیلہ نہیں کہا جاسکتا۔ تاہم سود سے بچنے کے لئے غیر سودی بینکوں میں کچھ جائز حیلے بھی اختیار کئے گئے ہیں، اس لئے حیلوں کی شرعی حیثیت پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو ضروری معلوم ہوتی ہے۔

ایک عوامی تأثر یہ ہے کہ ہر حیلہ شریعت میں ناجائز ہے۔ یہ بات اگر فقہ سے ناواقف لوگ کہیں تو ناقابلِ فہم نہیں ہے، لیکن اگر اہلِ علم اور اہلِ فتویٰ کی طرف سے یہ کہا جائے تو یقیناً باعث تعجب ہے۔ یوں تو تمام اہل علم نے یہ صراحت کی ہے کہ ہر حیلہ ناجائز نہیں ہوتا، کچھ حیلے جائز بلکہ باعث اجر بھی ہیں۔ خاص طور پر فقہاء حنفیہ نے واضح طور پر ایسے حیلوں کو جائز قرار دیا ہے جن کا مقصد حرام سے بچنا یا کسی تنگی سے نکلنا ہو، فقہ حنفی کی کتابیں ایسے جائز حیلوں سے بھری ہوئی ہیں، اور ہمارے دینی مدارس کی اکثریت تملیک کے جائز حیلے کی بنیاد ہی پر چل رہی ہے۔ اگر کوئی ادارہ تملیک کی ضروری شرائط کو پورا نہ کرتا ہو تو اُسے ملامت ضرور کی جاتی ہے، لیکن اس کی بنیاد پر یہ کہنا یقیناً غلط ہے کہ معاذ اللہ تمام مدارس زکوۃ کے ناجائز استعمال کی وجہ سے حرام کے مرتکب ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جائز اور ناجائز دونوں قسم کے حیلوں کا ذکر موجود ہے۔ ایک طرف حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر لعنت فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام کی تھی، لیکن انہوں نے اسے پگھلا کر فروخت کرنا شروع کردیا۔

"لعن اللہ الیہود حرمت علیہم الشحوم فجملوھا فباعوھا۔"

(صحیح البخاری، باب لا یذاب شحم المیتة، حدیث: ۲۰۷۱)

اس حیلے کو لعنت کا سبب قرار دیا گیا۔

اسی طرح قرآن کریم نے اصحاب السبت پر عذاب کا ذکر فرمایا ہے۔ ان کے لئے سنیچر کے دن مچھلیوں کا شکار حرام کیا گیا تھا، قرآن کریم میں تو صرف اتنا مذکور ہے کہ ان کی آزمائش کے لئے سنیچر کے دن مچھلیاں بہت آتی تھیں، اور دوسرے دنوں میں نہیں آتی تھیں۔ چنانچہ انہوں نے سنیچر کے معاملے میں زیادتی کی۔ اس زیادتی کی تفصیل بعض تفسیری روایتوں میں یہ منقول ہے کہ وہ لوگ سنیچر کے دن جال ڈال کر مچھلیوں کو بند کرتے، لیکن اُس دن پکڑتے نہیں تھے، بلکہ جب سنیچر کا دن ختم ہوجاتا تو اُس وقت پکڑتے تھے۔ بعض مفسرین نے فرمایا ہے کہ انہوں نے حرام کو حلال کرنے کے لئے یہ ایک حیلہ بنایا تھا، اور اسی پر عذاب نازل ہوا۔ البتہ دوسرے بعض مفسرین نے یہ فرمایا ہے کہ انہوں نے ابتدا تو اس حیلے سے کی تھی، لیکن بعد میں خاص سنیچر ہی کے دن شکار شروع کردیا، اس پر عذاب نازل ہوا۔ اور بعض مفسرین مثلاً امام ابوبکر جصاصؒ نے فرمایا ہے کہ عذاب حیلہ کرنے کی وجہ سے نہیں آیا، بلکہ ان کے لئے سنیچر کے دن مچھلیوں کو روکنا بھی اسی طرح حرام تھا جیسے انکو پکڑنا، اس لئے ان پر عذاب آیا۔ (احکام القرآن للجصاص ج:۳ ص:۱۷۶)

دوسری طرف قرآن کریم ہی میں ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے

بھائی کو اپنے پاس روکنے کے لئے یہ حیلہ کیا کہ اپنا پیالہ اُن کے سامان میں خود ہی رکھوا دیا۔ اس تدبیر کو اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر اپنی طرف منسوب کیا کہ: ”کذلک کدنا لیوسف“ (سورۃ یوسف: ۷۶) یعنی: ہم نے یوسف کے لئے اسی طرح تدبیر کی۔

اس کے علاوہ حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیوی کو سوٹچیاں مارنے کی قسم کھائی تھی، بعد میں پشیمانی ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے ہی آپ کو یہ حیلہ تلقین فرمایا کہ:

خذ بیدک ضغثا فاضرب به ولا تحنث

(سورۃ ص: ۴۴)

یعنی ”سینکوں کا ایک مٹھا لو، اور اس سے (اپنی بیوی کو) مارو، اور قسم نہ توڑو۔“

یہ ایک طرف حضرت ایوب علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو ناحق تکلیف سے بچانے اور دوسری طرف قسم توڑنے کے گناہ سے بچنے کا ایک حیلہ تھا جو خود اللہ تعالیٰ نے تلقین فرمایا۔ پھر فقہاء کرامؒ کے درمیان اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے کہ آیا یہ حیلہ صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ مخصوص تھا، یا دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ یہ حیلہ صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ مخصوص تھا، دوسرے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ سے منقول ہے کہ وہ اسکو ایک عام حکم کے طور پر تسلیم کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو ایسا واقعہ پیش آجائے تو وہ اس پر عمل کرسکتا ہے۔ علامہ آلوسیؒ روح المعانی میں لکھتے ہیں:

”وأخرج ابن عساکر عن ابن عباس: لا یجوز ذلک لأحد بعد أیوب إلّا الأنبیاء علیهم السلام' وفی أحکام القرآن العظیم للجلال السیوطی عن مجاهد قال: کانت هذه لأیوب خاصة. وقال الکیا: ذهب الشافعی۔

وأبو حنيفة وزفر إلى أن من فعل ذلك فقد برّ في يمينه وخالف مالك ورآه خاصاً بأيوب عليه السلام. وقال بعضهم: إن الحكم كان عاماً ثم نسخ، والصحيح بقاء الحكم۔" (تفسیر روح المعانی ج:۲۳ ص: ۲۰۹ رشیدیہ لاہور)

جن حضرات نے اس حیلے کو تمام لوگوں کے لئے جائز قرار دیا ہے، انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے استدلال فرمایا ہے جو ابوداود وغیرہ میں مروی ہے کہ آپ کے عہد مبارک میں ایک معذور شخص نے جو ہڈیوں کا ڈھانچہ تھا، زنا کرلیا تھا، شریعت کے مطابق اُسے سو کوڑے لگنے چاہئے تھے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی جسمانی حالت دیکھتے ہوئے یہ حکم دیا کہ سو تیلیوں کا ایک گٹھا لے کر اُسے ایک ہی مرتبہ مارد و علامہ قرطبیؒ لکھتے ہیں:

"الحديث الذى احتج به الشافعي أخرجه أبو داود في سننه قال: حدثنا أحمد بن سعيد الهمداني قال حدثنا ابن وهب قال: أخبرني يونس عن ابن شهاب قال: أخبرني أبو أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الأنصار أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى فعاد جلدة على عظم فدخلت عليه جارية لبعضهم فهشّ لها فوقع عليها، فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك، وقال: استفتوا لي رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإني قد وقعت على جارية دخلت عليّ. فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس من الضرّ مثل الذى هو به؛ لو حملناه إليك لتفسخت

عظامه ما هو إلّا جلد على عظم؛ فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذوا له مائة شمراخ فيضربوه بها ضربة واحدة۔ قال الشافعي: إذا حلف ليضربن فلانا مائة جلدة أو ضربا ولم يقل ضربا شديدا' ولم ينو ذلك بقلبه يكفيه مثل هذا الضرب المذكور في الآية ولَا يحنث۔ قال ابن المنذر: وإذا حلف الرجل ليضربنّ عبده مائة فضربه ضربا خفيفا فهو بارّ عند الشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي۔ وقال مالك: ليس الضرب إلا الضرب الذي يؤلم۔"

(تفسير القرطبي ج:۱۵ ص:۱۸۸ دار الكتاب العربي)

بہر حال! حضرت ایوب علیہ السلام کے اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں:

"وكثير من الناس استدل بها على جواز الحيل وجعلها أصلاً لصحته' وعندي أن كل حيلة أوجبت إبطال حكمة شرعية لَا تقبل كحيلة سقوط الزكاة وحيلة سقوط الاستبراء وهذا كالتوسط في المسألة فإن من العلماء من يجوّز الحيلة مطلقاً 'ومنهم من لا يجوّزها مطلقاً وقد أطال الكلام في ذلك العلامة ابن تيمية۔"

(تفسير روح المعاني ج:۲۳ ص:۲۰۹ رشیدیہ لاہور)

"اس واقعے سے بہت سے لوگوں نے حیلوں کے جواز پر استدلال کیا ہے، اور اسکو حیلے کی صحت کے لئے اصل قرار دیا ہے۔اور میرے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ ہر وہ حیلہ جو کسی شرعی

حکمت کے ابطال کا موجب ہو، وہ قابل قبول نہیں ہے، مثلاً زکوۃ ساقط کرنے کا حیلہ، اور استبراء ساقط کرنے کا حیلہ۔ اور یہ اس مسئلے میں معتدل بات ہے، کیونکہ کچھ علماء حیلے کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، اور کچھ اُسے مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اس پر طویل بحث کی ہے۔‘‘

اس کے علاوہ صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاحب کو (جن کا نام دوسری روایات میں سواد بن غزیہؓ آیا ہے) خیبر کا عامل مقرر فرمایا تھا، وہ آپ کی خدمت میں کھجور کی ایک خاص قسم جنیب لے کر آئے۔ آپ نے پوچھا کہ کہ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ انہوں نے کہا کہ نہیں یا رسول اللہ! ہم عام کھجوروں کے دو صاع دے کر اس کھجور کا ایک صاع یا عام کھجوروں کے تین صاع دے کر اس کے دو صاع خریدتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ’’ایسا نہ کرو (کیونکہ یہ سود ہے) البتہ عام کھجوروں کو دراہم سے بیچ دو، پھر دراہم سے جنیب کھجور خرید لو۔‘‘

(صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب اذا ارادتمرا بتمر خیرمنہ، حدیث نمبر ۲۰۸۹)

اس واقعے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رِبا سے بچنے کے لئے جو تدبیر بتائی، اس سے بھی حیلے کے جواز پر اِستدلال کیا گیا ہے۔

قرآن وحدیث کی ان مختلف نصوص کی روشنی میں فقہاء کرامؒ نے اس مسئلے پر مفصل بحثیں فرمائی ہیں کہ کونسا حیلہ جائز اور کونسا ناجائز ہوتا ہے۔

اِمام ابوبکر خصاف رحمۃ اللہ علیہ تیسری صدی کے مشہور حنفی فقیہ ہیں جو اِمام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں، اور ان کے بارے میں شمس الائمہ حلوائیؒ فرماتے ہیں کہ: "الخصاف رجل کبیر فی العلم، وھو ممن یصح الاقتداء بہ۔‘‘ (الجواھر المضیئہ للقرشیؒ ج:۱ ص:۲۳۲) انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ’’کتاب الحیل‘‘ کے نام

سے لکھی ہے۔ اس میں وہ امام شعبیؒ کا یہ مقولہ نقل فرماتے ہیں:

”لَا بأس بالحيل فيما يحلّ ويجوز، وانما الحيل شيء يتخلص به الرجل من المآثم والحرام ويخرج به إلى الحلال، فما كان من هذا أو نحوه فلا بأس، وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق الرجل حتى يبطله أو يحتال في باطل حتى يموهه و يحتال في شيء حتى يُدخل فيه شبهة. فأما ما كان على هذا القبيل الذى قلنا فلا بأس بذلك. وهذا كتاب فيه أشياء مما يحتاج الناس اليها في معاملاتهم وأمورهم۔“

(كتاب الحيل للخصاف رحمه الله تعالىٰ ص: ۴)

”حیلے ایسی چیز ہیں جن کے ذریعے کوئی شخص گناہوں اور حرام سے بچ کر حلال کی طرف آجاتا ہے۔ چنانچہ جو حیلہ ایسا یا اس جیسا ہو، اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور حیلے کی جو قسم مکروہ (ناجائز) ہے وہ ایسا حیلہ ہے جسکے ذریعے کوئی شخص کسی دوسرے کے حق کو باطل کردے، یا کسی باطل چیز پر ملمع چڑھادے، اور کسی چیز میں حیلہ کر کے اس میں شبہ پیدا کردے۔ لیکن اگر کوئی حیلہ اس قبیل سے ہو جس کا ہم نے ذکر کیا، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اس کتاب میں ایسی چیزیں مذکور ہیں جن کی لوگوں کو اپنے معاملات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہے۔“

اس کے بعد امام خصافؒ نے مختلف ابواب فقہ سے متعلق مسائل ذکر کر کے یہ بتایا ہے کہ کونسا حیلہ جائز اور کونسا ناجائز ہے۔ اس میں ربا سے بچنے کے لئے بھی مختلف حیلوں کا بیان ہے۔

اسی طرح امام برہان الدین ابن مازہؒ نے اپنی مشہور کتاب المحیط میں ایک مستقل کتاب ''کتاب الحیل'' کے نام سے قائم کی ہے جو ۲۹۴ صفحات پر مشتمل ہے۔اس کے شروع میں وہ فرماتے ہیں:

''مذهب علماء نا أن كل حيلة يحتال بها الرجل لإبطال حق الغير، أو لإدخال شبهة فيه، أولتمويه باطل، فهي مكروهة، وكل حيلة يحتال بها الرجل ليتخلص بها عن الحرام، أو ليتوصل بها إلى الحلال، فهي حسنة، وهي معنىٰ ما نقل عن الشعبي رحمه الله : لَا بأس بالحيل فيما يحل و يجوز، والأصل في جواز هذا النوع من الحيل قول الله تعالىٰ ﴿وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث﴾ هذا تعليم المخرج لأيوب صلوات الله على نبينا وعليه عن يمينه التي حلف ليضربنّ امرأته مائة عود، وقد تعلق محمد رحمه الله بهذه الآية في مسائل الحيل، و الخصاف لم يتعلق بها في حيلة۔

قال مشايخنا رحمهم الله: إنما لم يتعلق بها الخصاف لأن حكمها منسوخ، و عامة المشايخ رحمهم الله على أن حكمها ليس بمنسوخ، وهو الصحيح من المذهب۔'' (المحيط البرهاني ج: ۲۱ ص: ٦٧ ط: إدارة القرآن)

''ہمارے علماء (حنفیہ) کا یہ مذہب ہے کہ ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے کوئی شخص کسی دوسرے کا حق باطل کرنے، یا اُس کے حق میں شبہہ داخل کرنے یا کسی باطل چیز پر ملمع چڑھانے کی تدبیر کرے تو وہ مکروہ (ناجائز) ہے، اور ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے

کوئی شخص حرام سے خلاصی حاصل کرے، یا جس کے ذریعے حلال تک رسائی حاصل کرے تو وہ مستحسن ہے، اور امام شعبیؒ سے جو منقول ہے کہ حلال اور جائز کاموں میں حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اُس کا یہی مطلب ہے۔ اور اس قسم کے حیلوں کے جواز میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: "وخذ بیدک ضغثا فاضرب به ولا تحنث" اس میں حضرت ایوب علیہ وعلی نبینا السلام کو اپنی اُس قسم سے نکلنے کا ایک راستہ تلقین فرمایا گیا ہے جس میں انہوں نے یہ قسم کھائی تھی کہ اپنی بیوی کو ایک سو لکڑیاں مارونگا۔ امام محمدؒ نے حیلوں کے مسائل میں اسی آیت سے استدلال فرمایا ہے، لیکن امام خصافؒ نے اس سے استدلال نہیں کیا۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام خصافؒ نے اس لئے اس آیت سے استدلال نہیں کیا کہ اس کا حکم (ان کے نزدیک) منسوخ ہے۔ اور اکثر مشائخ کا مسلک ہے کہ اس کا حکم منسوخ نہیں ہے۔"

اس کے بعد انہوں نے خیبر کی کھجوروں کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے جو اوپر گذر چکی ہے، اور فرمایا ہے کہ: "وهذا تعليم الحيلة وإنه نص في الباب" یعنی: "یہ حیلے ہی کی تعلیم تھی، اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے۔"

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے محیط کا یہی قول نقل کرکے فرمایا ہے:

"وهي الفرار والهروب عن المكروه والاحتيال للهروب عن الحرام والتباعد عن الوقوع في الآثام لا بأس به، بل هو مندوب إليه. وأما الاحتيال لإبطال حق

المسلم فإثم وعدوان، وقال النسفي في الكافي عن محمد بن الحسن : قال ليس من أخلاق المؤمنين الفرار من أحكام الله بالحيل الموصلة إلى إبطال الحق." (عمدة القاری شرح صحيح البخاری ج:۲۴ ص:۱۶۴ دار الكتب العلمية)

"اور حیلہ کسی مکروہ چیز سے بھاگنے اور حرام سے فرار اختیار کرنے اور گناہ میں پڑنے سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر کرنے کا نام ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ وہ پسندیدہ ہے۔ البتہ کسی مسلمان کا حق باطل کرنے کے لئے کوئی حیلہ کرنا گناہ اور ظلم ہے۔ اور امام نسفیؒ نے کافی میں حضرت امام محمد بن حسنؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مؤمنوں کے اخلاق میں یہ بات نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام سے ایسے حیلے کرکے فرار اختیار کریں جو کسی حق کو باطل کرنے والے ہوں۔"

نیز امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے احکام القرآن میں کئی مقامات پر حیلے کے جواز پر بحث فرمائی ہے، اور سورۂ یوسف کی تفسیر کرتے ہوئے قرآن وحدیث سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جہاں کسی حرام سے بچنے کے لئے حیلہ اختیار کیا گیا، ان میں حضرت ایوب علیہ السلام کا واقعہ بھی ذکر فرمایا ہے، اور خیبر کی کھجوروں کا بھی، اور ان کے علاوہ دوسری مثالیں بھی دی ہیں، اور آخر میں فرمایا ہے:

"فهذه وجوه أمر النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالاحتيال في التوصل إلى المباح، وقد كان لولا وجه الحيلة فيه محظورا. وقد حرم الله الوطء بالزنا وأمرنا بالتوصل إليه بعقد النكاح وحظر علينا أكل المال

بالباطل، وأباحه بالشرى والهبة ونحوها فمن أنكر التوصل إلى استباحة ما كان محظورا من الجهة التي أباحته الشريعة فإنما يَرُدّ أصول الدين وما قد ثبتت به الشريعة۔ فإن قيل : حظر الله تعالى على اليهود صيد السمک يوم السبت حبسوا السمک يوم السبت وأخذوه يوم الأحد فعاقبهم الله عليه،قيل له : قد أخبر الله تعالى أنهم اعتدوا في السبت، وهذا يوجب أن يكون حبسها في السبت قد كان محظورا عليهم، ولو لم يكن حبسهم لها في السبت محرما لما قال : اعتدَوا منكم في السبت۔'' (أحكام القرآن للجصاص، سورة يوسف ج:٣ ص:١٧٦، سہیل اکیڈمی لاہور)

''یہ مختلف مثالیں ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مباح تک پہنچنے کے لئے حیلہ کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ اگر حیلہ کا وہ طریقہ اختیار نہ کیا جاتا تو وہ کام ممنوع ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے زنا کے طریقے پر جماع کو حرام قرار دیا ہے، اور ہمیں اُس تک پہنچنے کے لئے نکاح کا حکم دیا ہے، اور ہمارے لئے ناحق کسی کا مال کھانے کو منع فرمایا ہے، اور اسی کو خریداری اور ہبہ وغیرہ کے ذریعے جائز قرار دیا ہے۔ لہٰذا کسی ممنوع کام تک پہنچنے کو ایسے طریقے سے جائز کرنے کا جسے شریعت نے مباح قرار دیا ہے جو شخص انکار کرتا ہے، تو وہ درحقیقت دین کے اصولوں اور شریعت سے ثابت شدہ امور کو رد کرتا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کے لئے سنیچر کے

دن مچھلی کا شکار ممنوع قرار دیا تھا، اور انہوں نے سنیچر کے دن مچھلیوں کو بند کردیا، اور اتوار کے دن انہیں پکڑلیا، تو اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دیا، تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درحقیقت سنیچر کے دن ان کے لئے مچھلیوں کو روکنا بھی ممنوع تھا، اگر سنیچر کے دن مچھلیوں کو روکنا منع نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتے کہ انہوں نے سنیچر کے دن حد سے تجاوز کیا۔"

اس موضوع پر فقہاء حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بہت تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"اختلف الناس في كتاب الحيل أنه من تصنيف محمد رحمه الله أم لا ؟ كان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذلك ويقول : من قال : إن محمدا رحمه الله صنف كتابا سماه الحيل فلا تصدّقه، وما في أيدي الناس فإنما جمعه ورّاقو بغداد۔ وقال : إن الجهال ينسبون علماء نا رحمهم الله إلى ذلك على سبيل التعيير، فكيف يُظن بمحمد رحمه الله أنه سمى شيئا من تصانيفه بهذا الاسم ليكون ذلك عونا للجهال على ما يتقولون؟ وأما أبو حفص رحمه الله كان يقول : هو من تصنيف محمد رحمه الله، وكان يروى عنه ذلك وهو الأصح، فإن الحيل في الأحكام المخرّجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلماء، وإنما كَرِه ذلك بعضُ المتعسّفين لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة... (ثم ذكر أمثلة متعددة من الكتاب والسنة في جواز بعض الحيل،

ثم قال:) فمن كره الحيل في الأحكام فإنما يَكرَه في الحقيقة أحكام الشرع، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل.

فالحاصل: أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن، وإنما يُكره ذلك أن يحتال في حق لرجل حتى يبطله، أو في باطل حتى يموّهه، أو في حق حتى يُدخل فيه شبهة، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه، وما كان على السبيل الذي قلنا أولا فلا بأس به." (المبسوط لشمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى ج: ۳۰ ص: ۲۰۹–۲۱۱ دار المعرفة)

"کتاب الحیل کے بارے میں لوگوں کی رائیں مختلف ہیں کہ وہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ ابوسلیمان جوزجانیؒ اس کا انکار کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے کوئی کتاب ایسی لکھی تھی جس کا نام کتاب الحیل رکھا تھا تو اس کی تصدیق نہ کرنا۔ اور جو کتاب لوگوں کے ہاتھوں میں ہے، تو درحقیقت وہ بغداد کے کتب فروشوں کی جمع کی ہوئی ہے۔ اور انہوں نے (یعنی ابوسلیمان جوزجانیؒ نے) یہ بھی کہا ہے کہ جاہل لوگ ہمارے علماء کو عار دلانے کے لئے انہیں حیلوں کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس لئے امام محمدؒ سے یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی کسی کتاب کا نام کتاب الحیل رکھیں جس کے نتیجے میں ان جاہلوں کو باتیں بنانے میں مدد ملے؟ لیکن امام ابوحفص

رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ یہ کتاب امام محمدؒ کی تصنیف ہے، اور وہ اُسے امام محمدؒ سے روایت کرتے تھے۔اور یہی بات زیادہ صحیح ہے، کیونکہ امامؒ سے جو احکام منقول ہیں، ان کے مطابق حیلے جمہور علماء کے نزدیک جائز ہیں، اور انہیں صرف کچھ متشدد لوگوں نے اپنی جہالت اور قرآن وسنت میں قلت تأمل کی وجہ سے مکروہ قرار دیا ہے... (اس کے بعد امام سرخسیؒ نے قرآن وسنت سے حیلوں کی متعدد مثالیں دینے کے بعد فرمایا ہے کہ:) لہٰذا اگر کوئی شخص احکام میں حیلوں کو مکروہ سمجھتا ہے تو درحقیقت وہ شریعت کے احکام کو مکروہ قرار دیتا ہے، اور اس قسم کی باتیں قلت تأمل سے پیدا ہوتی ہیں۔

لہٰذا بحث کا حاصل یہ ہے کہ جس حیلے کے ذریعے کوئی شخص حرام سے خلاصی حاصل کرے یا حلال تک رسائی حاصل کرے تو وہ مستحسن ہے، اور جس حیلے کے ذریعے کسی کے حق کو باطل کرے یا کسی باطل پر ملمع چڑھائے، یا کسی حق کے بارے میں شبہہ پیدا کرے تو جو حیلہ اس قسم کا ہو، وہ مکروہ ہے،لیکن جو حیلہ اُس قسم کا ہو جس کا ہم نے ذکر کیا تو اُس میں کوئی حرج نہیں ہے۔“

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ اُن علماء میں سے ہیں جنہیں حیلوں کا پُر زور مخالف سمجھا جاتا ہے، لیکن انہوں نے بھی ہر حیلے کو ناجائز قرار دینے کے بجائے حیلوں کی بہت سی قسمیں کی ہیں، اور تیسری قسم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”القسم الثالث : أن یحتال علی التوصل إلی حق أو علی دفع الظلم بطریق مباحة لم توضع موصلة إلی ذلک بل وضعت لغیرہ، فیتخذھا ھو طریقا إلی ھذا

المقصود الصحيح، أو قد يكون قد وضعت له لكن تكون خفية ولا يفطن لها، والفرق بين هذا القسم والذى قبله أن الطريق فى الذى قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهرا، فسالكها سالک للطريق المعهود، والطريق فى هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره فيتوصل بها إلى ما لم توضع له ؛ فهى فى الفعال كالتعريض الجائز فى المقال أو تكون مفضية إليه لكن بخفاء ونذكر لذلک أمثلة ينتفع بها فى هذا الباب۔"

حیلے کے بارے میں قرآن وسنت کے مذکورہ بالا احکام اور فقہاء کرامؒ کی تصریحات پر غور کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ حیلوں کی تین قسمیں ہیں:

حیلوں کی پہلی قسم

(۱) وہ حیلے جن کا کرنا بھی ناجائز ہے، اور اگر کوئی کرے تو ان کا وہ اثر بھی شرعاً ظاہر نہیں ہوتا جو ان کا مقصود ہوتا ہے۔ یہ دو صورتوں میں ہوتا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ کسی حرام چیز کی حقیقت میں کوئی تبدیلی لائے بغیر حیلے کے طور پر صرف اس کی ظاہری صورت بدل دی گئی ہو۔

اس کی ایک مثال اوپر گذر چکی ہے کہ یہودیوں کے لئے چربی حرام کی گئی تھی، انہوں نے اسے پگھلا کر استعمال کرنا شروع کر دیا جس کی وجہ سے ان پر لعنت فرمائی گئی۔ یہاں حلال کرنے کی غرض سے ان کا پگھلانا بھی ناجائز تھا، اور پگھلانے کے نتیجے میں وہ مقصد بھی حاصل نہ ہوا، یعنی چربی حلال نہیں ہوئی، کیونکہ پگھلانے سے چربی کی حقیقت میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ اسی قسم کے حیلے ہیں جن کے بارے

میں ایک مستند حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں:

"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لَا ترتكبوا ماارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل." (ابطال الحيل لابن بطة ١ : ٥٧ وتفسير ابن كثير (تحت سورة البقرة : ٦٦ ج: ١ ص: ٢٩٣)

یا اس کی مثال حنفیہ کے قول کے مطابق حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ: "لايجمع بين متفرق ولايفرق بين مجتمع خشية الصدقة" (صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، حدیث ۱۴۵۰) یعنی دوافراد کے قابل زکوٰۃ جانور اگر یکجا ہیں تو انہیں زکوٰۃ زیادہ ہوجانے کے خوف سے الگ الگ نہ کیا جائے، اور اگر الگ الگ ہیں تو انہیں زکوٰۃ زیادہ ہونے کی وجہ سے یکجا نہ کیا جائے۔ یہاں اس بات سے منع فرمایا گیا ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار کم کرنے کے لئے مویشیوں کو موجودہ حالت سے ہٹا کر یکجا یا الگ الگ کیا جائے، لہٰذا اس نیت سے ایسا کرنا ناجائز بھی ہے، اور اگر کوئی ایسا کرے تو زکوٰۃ کم کرنے کے جس مقصد سے وہ ایسا کررہا ہے، حنفیہ کی تشریح کے مطابق وہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوگا، یعنی اس عمل سے زکوٰۃ کم نہیں ہوگی، بلکہ بدستور اتنی ہی واجب رہے گی جتنی اس عمل سے پہلے تھی، کیونکہ اس عمل سے دونوں افراد کی ملکیت کی حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اگر چہ کسی چیز یا معاملے کی صرف صورت ہی نہیں، حقیقت بھی بدلنے کی کوشش کی گئی، لیکن اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا، وہ بذات خود ایسا تھا کہ اس سے شرعاً مطلوبہ نتیجہ ظاہر نہیں ہوسکتا تھا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص کا زکوٰۃ کا سال پورا ہونے لگے تو وہ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے سال پورا ہونے سے پہلے اپنا قابل زکوٰۃ اثاثہ اپنی بیوی کو ہبہ کردے، لیکن اس کا قبضہ نہ دے۔ اس میں اول تو اس کا یہ عمل جائز نہیں، اور وہ زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کی

نیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور دوسری طرف چونکہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ہبہ ہی صحیح نہیں ہوا، اس لئے اس سے شرعاً وہ مقصد بھی حاصل نہ ہوگا جس کے لئے اس نے حیلہ کرنے کی کوشش کی تھی، چنانچہ وہ مال چونکہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا، اس لئے اس پر زکوۃ بدستور لازم ہوگی۔ یا مثلاً غیر مصرف زکوۃ میں زکوۃ کا پیسہ خرچ کرنے کی غرض سے تملیک کا حیلہ کیا، لیکن اس کی شرائط پوری نہ کیں، یعنی زبانی تملیک کر دی، اور قبضہ نہ دیا، یا تملیک اس طرح کی کہ متعلقہ شخص نے اپنے آپ کو مالک ہی نہیں سمجھا، بلکہ وہ اپنے آپ کو مجبور سمجھتا رہا تو ایسا کرنا بھی ناجائز ہے، اور اگر کیا جائے تو اس کا اثر بھی شرعاً ظاہر نہیں ہوگا۔

حیلوں کی دوسری قسم

(۲) حیلوں کی دوسری قسم وہ ہے جس میں حیلہ کرنے والے کو اپنی بدنیتی کا گناہ ہوتا ہے، لیکن اُس نے جو حیلہ کیا ہے، اُس کا اثر ظاہر ہوجاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص زکوۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے سال گذرنے سے پہلے اپنا مال اپنی بیوی کو ہبہ کر کے قبضہ بھی دیدے، یا اس سے کوئی ایسی چیز خرید لے جس پر زکوۃ فرض نہیں ہوتی۔ اس صورت میں اُسے زکوۃ سے فرار اختیار کرنے کا گناہ ہوگا، لیکن اُس کے حیلے کا یہ اثر ظاہر ہوجائے گا کہ زکوۃ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وجوب زکوۃ کے وقت وہ مال اُس کی ملکیت سے نکل چکا ہے۔

حیلوں کی تیسری قسم

(۳) تیسری قسم وہ ہے جہاں حیلہ کرنا گناہ بھی نہیں ہوتا، اور اُس حیلے کا شرعی اثر بھی ظاہر ہوجاتا ہے، یعنی جس مقصد کے لئے حیلہ کیا گیا تھا، وہ جائز طور پر حاصل ہوجاتا ہے۔ حضرت ایوب علیہ السلام کو جس حیلے کی تلقین فرمائی گئی، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی کھجوروں کے بارے میں جو حیلہ بتایا، وہ اسی قسم کا

تھا۔اور فقہاء حنفیہ نے مختلف ابواب میں کسی کراہت کے بغیر جو حیلے ذکر فرمائے ہیں، وہ عموماً اسی قسم میں داخل ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں جو کتاب الحیل قائم کر کے اُس میں حنفیہ پر اعتراضات کی بارش کردی ہے، اُس میں انہوں نے حیلے کی ان تین قسموں کو مدنظر نہیں رکھا، بلکہ ہر قسم کے حیلے پر یکساں نکیر فرمائی ہے، حالانکہ جن حیلوں کو امام بخاریؒ نے ذکر فرمایا ہے، حنفیہ اُن سب کو جائز نہیں کہتے۔

ربا سے متعلق حیلے

یہ تو حیلوں کے بارے میں ایک عمومی اور اصولی بحث تھی فقہاء کرامؒ نے ان حیلوں کو بطور خاص موضوع بحث بنایا ہے جو ربا سے متعلق ہیں، یعنی جو ربا کی حرمت سے بچنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فتاویٰ میں ایک پوری فصل قائم کی ہے جس میں ربا سے بچنے کے حیلے بتائے ہیں۔اور اُس کا نام رکھا ہے: فصل فیما یکون فرارا عن الربا۔

اگر ربا سے بچنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ جتنا مالی نفع ربا کے ذریعے حاصل کیا جاتا، اتناہی نفع کسی ایسے جائز معاملے کے ذریعے حاصل کرلیا جائے جو محض مصنوعی طور پر وجود میں نہ لایا گیا ہو، بلکہ وہ بذات خود مقصود ہو، اور اس معاملے کی تمام شرعی شرائط بھی پوری کی گئی ہوں، اور اُس کے تمام شرعی تقاضوں پر بھی عمل کیا گیا ہوتو نہ اُس کو حیلہ کہا جاتا ہے، اور نہ اُس کے جواز اور انعقاد میں کوئی قابل ذکر اختلاف ہے۔اس کی مثال وہی بیع مؤجل یا مرابحہ مؤجلہ ہے جو بذات خود مقصود ہو، یعنی خریدار واقعۃً کوئی چیز خریدنا چاہتا ہو، اور بیچنے والا وہی چیز اُس کو بیچے، اور اُدھار کی وجہ سے اُس کی قیمت بازاری قیمت سے زیادہ وصول کرے۔ اس کے جواز پر مفصل بحث پہلے ہوچکی ہے۔اور اس کو فقہاء نے بھی حیلہ قرار نہیں

دیا، چنانچہ جہاں ربا کے حیلوں کی مختلف صورتیں بیان فرمائی ہیں، وہاں اس قسم کی بیع کو بطور حیلہ ذکر نہیں کیا۔

البتہ اگر ربا سے بچنے کے لئے کوئی معاملہ ایسا کیا جائے جو بذات خود مقصود نہ ہو، لیکن معاملے کو جواز کی حدود میں لانے کی غرض سے مصنوعی طور پر وجود میں لایا گیا ہو، خواہ اُس کی شرعی شرائط پوری کر دی گئی ہوں تو اس کے بارے میں ائمہ مجتہدین کے تین واضح موقف نظر آتے ہیں۔ ایک موقف امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اور وہ یہ کہ چونکہ یہ معاملہ مصنوعی طور پر وجود میں آیا ہے، اور اصل مطمحِ نظر ربا کے مقاصد دوسرے طریقے سے حاصل کرنا ہے، اس لئے مطمحِ نظر کی خرابی کی وجہ سے ہم اس معاملے کو جائز نہیں کہیں گے، خواہ بظاہر شرعی شرائط پوری ہی کیوں نہ ہو رہی ہوں۔

اور دوسرا موقف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جو یہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے ہر معاملے کی صحت اور جواز کے لئے الگ الگ احکام عطا فرمائے ہیں، جو معاملہ جائز ہے، وہ جائز ہے، اور جو ناجائز ہے، وہ ناجائز ہے۔ ایک جائز معاملے کو ہم صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہہ سکتے کہ اُس سے ناجائز معاملے کے مقاصد حاصل کرنے مقصود ہیں۔ امام شافعیؒ نے اپنے اس موقف کو کتاب الام میں نہایت زور و شور سے واضح فرمایا ہے۔ علماء حنفیہ کا موقف ان دونوں کے درمیان ہے، اور وہ یہ کہ اگر وہ مصنوعی معاملہ ایسا ہے کہ اُس کا کوئی اثر عملی طور پر بالکل ظاہر نہیں ہو رہا تب تو ہم اُسے جائز نہیں کہیں گے، لیکن اگر اُس کا کوئی عملی اثر اس طرح ظاہر ہو رہا ہے جو اُسے ربا سے ممتاز کر دیتا ہے تو پھر وہ معاملہ جائز ہوگا۔ یہ تین قسم کے موقف بیع عینہ کے معاملے میں پوری طرح واضح ہوئے ہیں۔

چونکہ بعض حضرات نے مرابحہ مؤجلہ کو بیع عینہ پر بھی قیاس کیا ہے، یا اُس کے مشابہ قرار دیا ہے، اور کئی جگہ یہ تأثر دیا ہے کہ امام محمدؒ نے عینہ کے بارے میں جو سخت الفاظ کہے ہیں، وہ مرابحہ پر بھی صادق آتے ہیں، اس لئے بیع عینہ کی حقیقت

اور اُس کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے مختلف نظریات پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا، اگرچہ غیر سودی بینکاری میں عینہ پر عمل نہیں ہوتا۔

بیع عینہ

بیع عینہ اس کو کہتے ہیں کہ زید کو ایک ہزار روپے قرض کی حاجت ہے۔ وہ عمرو سے قرض مانگتا ہے، عمرو قرض دینے پر تو راضی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی چاہتا ہے کہ مجھے کچھ نفع حاصل ہو۔ اگر قرض پر نفع طلب کرے تو یہ ربا ہے، اور حرام ہے، اس لئے وہ یہ حیلہ کرتا ہے کہ ایک کپڑا جسکی بازاری قیمت ایک ہزار روپے ہے، زید کو گیارہ سو روپے میں چھ مہینے کے اُدھار پر بیچ دیتا ہے، اور پھر فوراً ہی اُس سے نقد ایک ہزار روپے میں خرید لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اُس نے دوسری بیع کی نقد قیمت یعنی ایک ہزار روپے زید کو فوراً ادا کردیئے، اور چھ مہینے کے بعد وہ پہلی بیع کی قیمت گیارہ سو روپے وصول کرلے گا، اور اس طرح اُسے سو روپے کا نفع حاصل ہوجائے گا۔

یہاں نہ عمرو کپڑا بیچنا چاہتا ہے، نہ زید خریدنا چاہتا ہے، لیکن مصنوعی طور پر یہ بیع اس لئے وجود میں لائی گئی ہے کہ جو نفع عمرو حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ بیع کی طرف منسوب ہوجائے، قرض پر نفع نہ شمار ہو، یہی وجہ ہے کہ عمرو وہی کپڑا زید کو بیچ کر فوراً ہی خرید بھی لیتا ہے۔ اس میں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اگر پہلی بیع میں ہی یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ زید وہ کپڑا اُسی وقت عمرو کو ایک ہزار روپے میں واپس بیچ دے گا تو یہ معاملہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جب پہلی بیع کرتے وقت دوبارہ بیچنے کی کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، لیکن عملاً یہی ہوا ہو کہ زید نے وہ کپڑا واپس عمرو کو ایک ہزار میں بیچ دیا ہو۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ محض فرضی کارروائی ہے جو درحقیقت ربا کا مقصد حاصل کرنے کے لئے مصنوعی طور پر کی گئی ہے،

اس لئے وہ ناجائز ہے۔دوسری طرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں خریداریاں الگ الگ ہیں۔جب پہلی خریداری کے وقت ایسی کوئی شرط نہیں لگائی گئی کہ زید ضرور وہ کپڑا عمرو کو ایک ہزار میں بیچے گا تو زید کو قانونی طور پر یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ عمرو کو وہ کپڑا نہ بیچے، چاہے خود رکھے، یا کسی اور کو فروخت کردے۔اس کے بعد اگر وہ عمرو ہی کو بیچ رہا ہے تو یہ ایک رضامندی کا سودا ہے، اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسے ناجائز کہا جائے۔ امام شافعیؒ نے کتاب الامّ میں بہت تفصیل اور قوت کے ساتھ اس موقف کا دفاع کیا ہے۔اہل علم کی آسانی کے لئے یہاں ان کی یہ بحث امام شافعیؒ ہی کے الفاظ میں ترجمے کے بغیر پیش خدمت ہے۔

"قال الشافعي: وأصل ما ذهب إليه من ذهب في بيوع الآجال أنهم رووا عن عالية بنت أنفع أنها سمعت عائشة أو سمعت امرأة أبي السفر تروى عن عائشة أن امرأة سألتها عن بيع باعته من زيد بن أرقم بكذا وكذا إلى العطاء ثم اشترته منه بأقل من ذلك نقدا' فقالت عائشة:" بئس ما اشتريت وبئس ما ابتعت، أخبرى زيد ابن أرقم أن الله عز وجل قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلّا أن يتوب." قال الشافعي: قد تكون عائشة لو كان هذا ثابتا عنها عابت عليها بيعا إلى العطاء لأنه أجل غير معلوم، وهذا مما لَا نجيزه لَا أنها عابت عليها ما اشترت منه بنقد وقد باعته إلى أجل، ولو اختلف بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في شيء فقال بعضهم فيه شيئا وقال بعضهم بخلافه كان أصل ما نذهب إليه أنا نأخذ بقول الذى معه القياس،

والذى معه القياس زيد بن أرقم. وجملة هذا أنا لَا نثبت مثله على عائشة مع أن زيد بن أرقم لا يبيع إلّا ما يراه حلالًا ولَا يبتاع مثله، فلو أن رجلا باع شيئا أو ابتاعه نراه نحن محرما وهو يراه حلالًا لم نزعم أن الله يحبط من عمله شيئا، فإن قال قائل: فمن اين القياس مع قول زيد؟ قلت :أرأيت البيعة الأولى أليس قد ثبت بها عليه الثمن تاما؟ فإن قال: بلى ! قيل: أفرأيت البيعة الثانية أهي الأولى؟ فإن قال: لَا، قيل: أفحرام عليه أن يبيع ماله بنقد وإن كان اشتراه إلى أجل؟ فإن قال: لَا إذا باعه من غيره، قيل: فمن حرمه منه ؟ فإن قال :كأنها رجعت إليه السلعة، أو اشترى شيئا دينا بأقل منه نقدا. قيل: إذا قلت: "كأنّ" لما ليس هو بكائن لم ينبغ لأحد أن يقبله منک. أرأيت لو كانت المسألة بحالها فكان باعها بمائة دينار دينا واشتراها بمائة أو بمائتين نقدا، فإن قال: جائز، قيل: فلا بد أن تكون أخطأت كان ثَمّ أو ههنا' لأنه لَا يجوز له أن يشترى منه مائة دينار دينا بمائتى دينار نقدا، فإن قلت: إنما اشتريت منه السلعة، قيل: فهكذا كان ينبغي أن تقول أولًا، ولَا تقول :"كأنّ" لما ليس هو كائن، أرأيت البيعة الآخرة بالنقد لو انتقدت أليس ترد السلعة ويكون الدين ثابتا كما هو؟ فتعلم أن هذه بيعة غير تلک البيعة. فإن قلت: إنما اتهمته، قلنا: هو أقل تهمة على ماله منک، فلا تركن

عليه، إن كان خطأ ثم تحرم عليه ما أحل الله له لأن الله عز وجل أحلّ البيع وحرّم الربا، وهذا بيع وليس بربا، وقد روى إجازة البيع إلى عطاء عن غير واحد وروى عن غيرهم خلافه، وإنما اخترنا أن لَا يباع إليه لأن العطاء قد يتأخر ويتقدم، وإنما الآجال معلومة بأيام موقوتة أو أهلّة، وأصلها في القرآن، قال الله عز وجل: ''يسألونك عن الأهلّة، قل هي مواقيت للناس والحجّ'' وقال تعالى: ''واذكروا الله في أيام معدودات'' وقال عز وجلّ: ''فعِدّة من أيام أخر.'' فقد وقّت بالأهلّة كما وقّت بالعدة، وليس العطاء من مواقيته تبارك وتعالى وقد يتأخر الزمان ويتقدم. وليس تتأخر الأهلة أبدا أكثر من يوم، فإذا اشترى الرجل من الرجل السلعة فقبضها وكان الثمن إلى أجل فلا بأس أن يبتاعها من الذى اشتراها منه ومن غيره بنقد أقل او أكثر مما اشتراها به أو بدين كذلك أو عرض من العروض ساوى العرض ما شاء أن يساوى، وليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل. ألا ترى أنه كان للمشترى البيعة الأولى إن كانت أمة أن يصيبها أو يهبها أو يعتقها أو يبيعها ممن شاء غير بيعه بأقل أو اكثر مما اشتراها به نسيئة. فإذا كان هكذا فمن حرمها على الذى اشتراها؟ وكيف يتوهم أحد — وهذا إنما تملكها ملكا جديدا بثمن لها لَا بالدنانير المتأخرة — أن هذا كان ثمنا للدنانير

المتأخرة؟ وكيف إن جاز هذا على الذى باعها لا يجوز على أحد لو اشتراها؟"

(كتاب الأم مع موسوعة الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، باب بيع الآجال ج: ٦ ص: ٢٤٩ ط: دار قتيبة)

حنفی فقہاء کے بیع عینہ کے بارے میں دو قول ملتے ہیں۔ ایک طرف اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"هذا البيع فى قلبى كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا"

"اس بیع کا میرے دل پر ایسا بوجھ ہے جیسے پہاڑوں کا، یہ ایک مذموم معاملہ ہے جو سودخوروں نے گھڑا ہے۔"

(رد المحتار كتاب الكفالة ج: ٥ ص: ٣٢٥، ٣٢٦ ط: سعيد)

اِمام محمدؒ نے جس عینہ کے بارے میں یہ تبصرہ فرمایا ہے، اُس کی تشریح فتاویٰ قاضی خان میں اس طرح فرمائی گئی ہے:

"وحيلة أخرى أن يبيع المقرض من المستقرض سلعة بثمن مؤجل ويدفع السلعة إلى المستقرض ثم إن المستقرض يبيعها من غيره بأقل مما اشترى ثم ذلك الغير يبيعها من المقرض بما اشترى ...وهذه الحيلة هى العينة التى ذكرها محمد رحمه الله تعالى۔"

(الخانية على هامش الهندية ج: ٢ ص: ٢٧٨ ط: رشيدية)

"رِبا سے بچنے کا ایک اور حیلہ یہ ہے کہ قرض دینے والا قرض مانگنے والے کو کوئی چیز اُدھار قیمت پر بیچ دے، اور وہ چیز اُس کو دے بھی دے، پھر قرض مانگنے والا وہ چیز کسی تیسرے شخص کو اُس

قیمت سے کم میں بیچ دے جس پر اُسنے خریدی تھی، پھر وہ تیسرا شخص قرض دینے والے کو بیچ دے ...اور یہی وہ حیلہ ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔"

دوسری طرف حضرت امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ عینہ نہ صرف جائز ہے، بلکہ ربا سے اجتناب کی خاطر ایسی بیع کرنے والے کو ثواب ہوگا۔

"وعن أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ أنه قال: العينة جائزة مأجورة"

(الخانية على هامش الهندية ج: ۲ ص: ۲۷۹ ط: رشيدية)

اور یہی بات قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے مشائخ بلخ سے نقل فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:

"وقال مشايخ بلخ: بيع العينة في زماننا خير من البيوع التي تجري في أسواقنا، وعن أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ أنه قال العينة جائزة مأجورة وقال: أجره لمكان الفرار من الحرام۔"

"اور بلخ کے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں بیع عینہ اُن بہت سی بیوع سے بہتر ہے جو ہمارے بازاروں میں ہورہی ہیں۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ عینہ جائز اور باعث ثواب ہے، اور اُس کا اجر حرام سے فرار اختیار کرنے کی بنا پر ہے۔"

بلکہ علامہ بیری رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔ (شرح الاشباہ للبیریؒ مخطوط ص ۵۵)

بظاہر ان بزرگوں کے موقف میں بعد المشرقین نظر آتا ہے، لیکن علامہ ابن

الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذموم ومکروہ صورت وہ ہے جسکی تشریح اوپر گذری، اور جائز صورت یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں عمرو وہ کپڑا زید کو چھ مہینے کے اُدھار پر گیارہ سو میں بیچ کر فارغ ہو جاتا ہے، پھر زید وہ کپڑا عمرو ہی کو فروخت نہیں کرتا، بلکہ بازار میں جاکر ایک ہزار میں بیچ دیتا ہے جس سے اُسے فوری طور پر بازار سے ایک ہزار روپے مل جاتے ہیں، اور چھ مہینے کے بعد وہ کپڑے کی طے شدہ قیمت گیارہ سو روپے عمرو کو ادا کردے گا۔ یہ وہ صورت ہے جو حنابلہ کی اصطلاح میں تورق کہلاتی ہے، امام ابو یوسفؒ نے اسکو عینہ سے تعبیر کر کے جائز کہا ہے اور یہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، کیونکہ جب تک مبیع لوٹ کر پہلے بائع کے پاس نہ آئے، اُس کا نام عینہ نہیں ہوتا۔ علامہ ابن الہمامؒ لکھتے ہیں:

"ثم الذی یقع فی قلبی أن ما یخرجه الدافع إن فُعِلت صورة یعود فیها إلیه هو أو بعضه، کعود الثوب أو الحریر فی الصورة الأولی، وکعود العشرة فی صورة إقراض الخمسة عشر، فمکروه، وإلا فلا کراهة إلا خلاف الأولی علی بعض الاحتمالات کأن یحتاج المدیون فیأبی المسئول أن یُقرض بل أن یبیع ما یساوی عشرة بخمسة عشر إلی أجل فیشتریه المدیون ویبیعه فی السوق بعشرة حالة، ولا بأس فی هذا فإن الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غیر واجب علیه دائما بل هو مندوب، فإن ترکه بمجرد رغبة عنه إلی زیادة الدنیا فمکروه، أو لعارض یُعذَر به، فلا. وإنما یعرف ذلک فی خصوصیات المواد، وما لم ترجع إلیه العین التی خرجت منه لا یُسمّی بیع العینة."

(فتح القدیر کتاب الکفالة ج: ٦ ص: ٣٢٣، ٣٢٤ ط: رشیدیة)

’’پھر میرے دل میں یہ بات آتی ہے کہ پہلا بائع جو چیز بیچتا ہے، اگر وہ یا اُس کا کوئی حصہ، جیسے پہلی صورت میں کپڑا یا ریشم ...لوٹ کر اُسی کے پاس آجائے تو یہ بیع مکروہ ہے، ورنہ کوئی کراہت نہیں ہے، البتہ بعض احتمالات میں یہ خلاف اولیٰ ہوگا، مثلاً کسی کو قرض لینے کی حاجت ہو، اور جس سے قرض مانگا گیا ہے، وہ قرض دینے سے انکار کرے، اس کے بجائے ایک ایسی چیز جو دس (درہم) کے برابر ہو، پندرہ میں اُدھار بیچ دے، اور وہ مدیون اُسے بازار میں نقد دس (درہم) میں فروخت کردے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ قیمت کا ایک حصہ اُس مہلت کے مقابلے میں ہے (جو پہلی بیع میں مدیون کو دی گئی ہے) اور قرض دینا ہر حالت میں واجب نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص اس مستحب کو صرف دنیا کی زیادتی کی خاطر چھوڑتا ہے تو مکروہ ہے، اور اگر کسی عارض کی وجہ سے جس میں وہ معذور ہو چھوڑتا ہے تو مکروہ بھی نہیں، اور اس کا پتہ ہر معاملے میں الگ چل سکتا ہے۔ اور جب تک بیچی ہوئی چیز اُس شخص کے پاس واپس نہ آئے، جسکے پاس سے وہ نکلی تھی، اُس وقت تک اُس کا نام عینہ نہیں ہوتا۔‘‘

علامہ شامیؒ علامہ ابن الہمامؒ کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

’’وأقره في البحر والنهر والشرنبلالية وهو ظاهر وجعله السيد أبو السعود محمل قول أبي يوسف وحمل قول محمد والحديث على صورة العود۔‘‘

’’البحر الرائق اور النہر الفائق اور شرنبلالیہ نے علامہ ابن الہمامؒ

کی اس بات کو برقرار رکھا ہے، اور وہ بالکل ظاہر بات ہے، اور مفتی سید ابوالسعودؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اسی صورت پر محمول کیا ہے، اور امام محمدؒ کے قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب مبیع لوٹ کر پہلے بائع کے پاس چلی جائے۔" (الدر المختار مع رد المحتار کتاب الکفالۃ ج:۵ ص:۳۲۵، ۳۲۶ ط: سعید)

اس سے واضح ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اُس صورت کو ناجائز قرار نہیں دیا جب کوئی شخص وہ کپڑا اُدھار پر زیادہ قیمت دے کر خریدے، اور بائع کو واپس بیچنے کے بجائے اُسے بازار میں نقد بیچ کر پیسے حاصل کرلے۔ امام محمدؒ کا یہ موقف کتاب الحجہ کی اُس عبارت سے بھی واضح ہے جو اوپر گذر چکی ہے۔ یہاں بھی زید کا اصل مقصد کپڑا خریدنا نہیں، بلکہ نقد پیسے حاصل کرنا ہے، لیکن اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اُس نے کپڑے کی خریداری کا طریقہ اس لئے اختیار کیا ہے تاکہ ربا لازم نہ آئے۔ اس لئے یہ ایک حیلہ ہے، لیکن چونکہ اس خریداری کا یہ اثر ظاہر ہورہا ہے کہ وہ کپڑا واقعی زید کی ملکیت میں آگیا، اور اُس نے کسی تیسرے شخص کو بیچا، اس لئے یہ حیلہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، اور اگر ربا کی حرمت سے بچنے کے لئے ایسا کیا گیا ہے تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اسے صرف جائز ہی نہیں، موجب اجر قرار دیتے ہیں، اور بعد کے فقہاء حنفیہ کا یہی موقف ہے۔

بہرکیف! ربا سے بچنے کے لئے جو حیلے اختیار کئے جاتے ہیں، ان کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے یہ تین موقف ہیں۔ نقطۂ نظر کا یہ اختلاف بعض اوقات فریقین کے جذباتی لوگوں کی طرف سے ایک دوسرے پر ملامت کا سبب بھی بنا ہے۔ جو حضرات مالکی موقف کے حامی ہیں، انہوں نے شافعی اور حنفی حضرات کو طعنے دیئے ہیں کہ وہ حیلہ جوئی کے حامی ہیں، امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں کتاب الحیل اسی انداز سے لکھی ہے، اور بعض شافعی اور حنفی حضرات نے مالکی موقف پر یہ اعتراض کیا

ہے کہ وہ بدگمانیوں پر مبنی ہے، اور اس میں حلال کو بے وجہ حرام قرار دیا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں قسم کے حضرات اپنے پاس مضبوط دلائل رکھتے ہیں، اور ان میں سے کسی کو بھی باطل قرار دے کر مطعون نہیں کیا جا سکتا۔ اس موضوع پر امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے انتہائی متوازن گفتگو فرمائی ہے۔ وہ اگرچہ مالکی ہیں، اور بظاہر ان کا نقطۂ نظر حیلوں اور بیوع الآجال کے بارے میں وہی ہے جو امام مالکؒ کا ہے، لیکن وہ خود اپنے مسلک کے لوگوں کے سامنے شافعی اور حنفی موقف کو بڑی قوت سے بیان کر کے ان سے کہتے ہیں کہ اس موقف کو بھی بے وزن قرار دینا بڑی زیادتی ہے۔ چونکہ علامہ شاطبیؒ مقاصد شریعت کے موضوع پر اعلیٰ مقام کے حامل ہیں، اور ان کی یہ بحث بڑی متوازن اور مفید ہے، اس لئے قدرے لمبی ہونے کے باوجود اسے انہی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے:

''ومن ذلک مسائل بیوع الآجال؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقدا بدرهمين إلى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه' وإن كان الأول ذريعة؛ فالثاني غير مانع لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة؛ فتَحرِّي المكلّف تلک الوجوهَ غيرُ قادح، وإلا كان قادحا في جميع الوجوه المشروعة، وإذا فُرِض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد، وإنما مقصوده الثاني؛ فالأول إذاً مُنزَّل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل، وهذا منها، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل؛ فليجز ما نحن فيه' وإن مُنِع ما نحن فيه؛ فلتمنع الوسائل على

الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعةً إلا بدليل، فكذلك هنا لا يُمنع إلا بدليل.

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا، وصحةِ قصد الشارع إليه في قوله عليه الصلاة والسلام: (بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا)؛ فالقصد ببيع الجمع بالدراهم التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع لكن على وجه مباح، ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل: إن هذا مبني على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام:

منها: ما يُسدّ باتفاق؛ كسَبِّ الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سبّ الله تعالى، وكسبّ أبوي الرجل إذا كان مؤدّيا إلى سبّ أبوي السابّ؛ فإنه عُدّ في الحديث سبّا من السابّ لأبوي نفسه، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السمّ في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها.

ومنها: ما لا يُسدّ باتفاق، كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه؛ فيتحيّل ببيع متابعه ليتوصّل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات؛ فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع إلى التحيّل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها.

ومنها: ما هو مختلف فيه ومسألتنا من هذا القسم؛ فلم نخرج عن حكمه بعد والمنازعة باقية فيه۔

وهذه جملة ما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيّل في المسألة' وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة؛ فطالعها في مواضعها. وإنما قُصد هنا هذا التقرير الغريب لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله؛ إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب' وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب' ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربّما يكسب الطالب نفورا وإنكارا لمذهب غير مذهبه من غير اطلاع على مأخذه؛ فيورث ذلك حَزَازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدّمهم في الدين واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه، وقد وُجد هذا كثيرا.''

(الموافقات للشاطبي۔ كتاب المقاصد القسم الثاني: مقاصد المكلف ج ۲ ص ۳۷۸ تا ۳۹۱۔ ط: المطبعة الرحمانية بمصر)

''حیلوں کی ایک قسم بیوع الآجال کے مسائل ہیں جن میں نقد ایک درہم کا اُدھار دو درہموں سے تبادلہ کرنے کے لئے حیلہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ کام دو مستقل معاملوں کے ذریعے کیا جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بذات خود مقصود ہوتا ہے، اگرچہ پہلا عقد (دوسرے کا) ذریعہ بنتا ہے، تو اب دوسرا عقد مانع نہیں ہے، کیونکہ جب شارع نے ہمارے لئے مصلحتوں کے حصول اور

مفاسد کے انسداد کا فائدہ حاصل کرنے کو کچھ خاص طریقوں سے مباح قرار دیا ہے تو کسی مکلّف کا ان طریقوں کو تلاش کر کر کے اختیار کرنا کچھ نقصان دہ نہیں، ورنہ وہ تمام مشروع طریقوں میں نقصان دہ ہوتا۔ اور اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ پہلا عقد عاقد کو مقصود نہیں تھا، اُس کا مقصود تو دوسرا عقد تھا تو پہلا عقد وسائل کے درجے میں تو آہی جائے گا' اور وسائل بھی وسائل ہونے کی حیثیت سے شریعت میں مقصود ہیں، اور یہ بھی انہی میں سے ہے، لہٰذا اگر وسائل بحیثیت وسائل جائز ہیں تو جس مسئلے پر ہم گفتگو کر رہے ہیں، وہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور اگر اس کو منع کیا جائے تو سارے وسائل علی الاطلاق ناجائز ہونے چاہییں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وسائل علی الاطلاق ناجائز نہیں ہیں، بلکہ ان کے ممنوع ہونے کے لئے کوئی دلیل چاہئے۔ اسی طرح یہاں بھی دلیل کے بغیر انکو ممنوع نہیں کہا جائے گا۔

بلکہ یہاں ہمارے مسئلے میں ایک دلیل ایسی ہے جو ایسے عقد کو وسیلہ بنانے کی صحت پر اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شارع نے اس کی صحت کا قصد کیا ہے، اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ: ''ملی جلی کھجوروں کو درہموں سے بیچ دو، پھر درہموں سے جنیب کھجور خریدلو'' اب یہاں ملی جلی کھجوروں کو درہموں سے بیچنے کا مقصد درحقیقت یہی ہے کہ اس بیع کو ملی جلی کھجوروں کے بدلے جنیب کھجوریں حاصل کی جائیں، لیکن ایک مباح طریقے سے۔ اور جب مقصود یہ ہے تو چاہے دونوں عقد ایک شخص سے کئے جائیں، یا دو افراد سے' دونوں میں کوئی

فرق نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ اور اگر کوئی کہے کہ عدم جواز کا قول سدّ ذرائع کے قاعدے پر مبنی ہے تو یہ بات یہاں مفید نہیں ہوگی، کیونکہ ذرائع کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

ایک قسم وہ ہے جنکا دروازہ بند کرنا باتفاق ضروری ہے، جیسے بتوں کو گالی دینا جبکہ یہ معلوم ہو کہ اس کے نتیجے میں (مشرکین کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کی جائے گی....

دوسری قسم ان ذرائع کی ہے جن کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کا دروازہ بند نہیں کیا جائے گا، جیسے کوئی شخص یہ چاہے کہ میں اپنے غلے سے کوئی بہتر قسم کا غلہ خریدوں یا اُس جنس سے ادنی جنس کی کوئی چیز (زیادہ مقدار میں) خریدوں، اور اس غرض سے وہ یہ تدبیر کرے کہ اپنا سامان بیچ کر نقد حاصل کرے، تاکہ اس کے ذریعے اپنا مقصد حاصل کر سکے۔ بلکہ تمام تجارتوں کا حال یہی ہے کہ ان میں انسان کوئی سامان خریدنے کے لئے اپنے پیسے اس غرض سے خرچ کرتا ہے کہ اسے (بیچ کر) زیادہ پیسے حاصل ہوں۔

اور تیسری قسم وہ ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ان ذرائع کا دروازہ بند کیا جائے یا نہیں، اور ہمارا مسئلہ اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے، اور اسی میں بحث چل رہی ہے جس سے ابھی ہم فارغ نہیں ہوئے۔

یہ ہے خلاصہ ان دلائل کا جو اس مسئلے میں حیلہ اختیار کرنے کے جواز کی دلیل میں پیش کئے جاسکتے ہیں، جہاں تک دوسری جہت

(یعنی مالکی موقف) کا تعلق ہے، اُس کے دلائل مشہور، طے شدہ اور واضح ہیں، ان کا مطالعہ اُنہی کے مواقع پر کرنا چاہئے۔ لیکن یہاں ہمارا مقصد استدلال کی اس تقریر کا ذکر کرنا تھا جو (ہمارے ماحول میں) نئی ہے، کیونکہ لوگوں کو اس نقطۂ نظر کے قائلین کی کتابوں سے براہ راست اس کا علم نہیں ہوسکا، وجہ یہ ہے کہ بلادِ مغرب میں حنفیہ کی کتابیں نہ ہونے کے برابر ہیں، اسی طرح شافعیہ وغیرہ دوسرے مذاہب کی کتابوں کا حال ہے، اور چونکہ ایک ہی مذہب کے استدلال کی عادت پڑ جانے سے بعض اوقات طالب علم کے دل میں اپنے مذہب کے سوا دوسرے مذہب کے خلاف اس کے مأخذ کا پورا علم ہوئے بغیر ایک نفرت اور نکیر پیدا ہوجاتی ہے، اور اس سے ان ائمہ کے بارے میں اعتقاد میں شدت پیدا ہوجاتی ہے جن کی فضیلت، تقدم اور مقاصد شریعت سے بھرپور واقفیت پر لوگوں کا اجماع رہا ہے۔''

یہ ہے حیلوں کے بارے میں وہ تفصیل جو فقہاء کرامؒ نے بیان فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کرامؒ نے کتنی باریک بینی سے تمام باتوں کا تجزیہ کرکے ہر چیز کو اُس کے مناسب مقام پر رکھا ہے، ایسا نہیں کیا کہ جہاں حیلے کا نام آیا، انہوں نے غصے میں آکر اُس کی نوعیت کو دیکھے بغیر یہ فرما دیا کہ یہ صریح ربا سے بھی زیادہ حرام ہے، بلکہ جن حیلوں کو اُنہوں نے ناجائز کہا ہے، مثلاً عینہ، اُن کے لئے بھی زیادہ تر مکروہ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، حرام کا لفظ بھی استعمال نہیں کیا، اور یہ تو کسی نے نہیں کہا کہ وہ ربا سے بھی زیادہ حرام ہے۔

بہرکیف! عینہ کے حیلے کے بارے میں توراجح یہی ہے کہ وہ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ناجائز ہے، چنانچہ کم ازکم پاکستان اور شرق اوسط کے غیرسودی

بینکوں میں عینہ سے مکمل پرہیز کیا جاتا ہے، (البتہ ملائیشیا میں جہاں اکثریت شافعی حضرات کی ہے، بعض بینکوں میں اسکا استعمال سُنا گیا ہے) لیکن ربا سے بچنے کے لئے جائز حیلوں کا استعمال ہر دور میں رہا ہے۔

یہ درست ہے کہ جہاں دوسرے طریقے ممکن ہوں، وہاں محض حیلوں کو مستقل معمول بنانا کوئی اچھی حکمت عملی نہیں ہے، اسی لئے ہر طرح کے وسائل رکھنے والی حکومت سے خطاب کرتے ہوئے بندے نے اس پر تنقید کی ہے کہ وہ اربوں روپے کی سرمایہ کاری میں ایسی حکمت عملی اختیار کرے جو صرف حیلوں پر مبنی ہو، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جن حیلوں کو جائز قرار دیا گیا ہے، اُنہیں معمول بنانا شرعاً حرام ہے، بالخصوص اُن افراد یا اداروں کے لئے جن کے پاس دوسرے وسائل موجود نہ ہوں۔ چنانچہ اگر یہ کہا جاتا کہ حیلوں کو عادت بنانا نہیں چاہئے تو اس میں کوئی بات قابل اعتراض نہیں تھی، لیکن فرمایا یہ گیا ہے کہ جائز حیلوں کو بھی معمول بنانا ناجائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسا حیلہ جسے فقہاء نے جائز کہا ہو، اگر اُسے معمول بنانا شرعاً ناجائز ہے تو اُس کی کیا حد ہوگی؟ بالفاظ دیگر کتنی مرتبہ وہ معاملہ کرنا جائز اور کتنی مرتبہ ناجائز کہلائے گا؟ جن فقہاء کرامؒ نے حیلوں پر بحث کی ہے، اور جن کی کچھ عبارتیں اوپر گذری ہیں، ان میں سے کسی نے جواز کے لئے یہ شرط نہیں لگائی کہ ان حیلوں کو بطور معمول استعمال کرنا حرام ہے، اور سود سے زیادہ حرام ہے۔

بعض حضرات نے جائز حیلوں کو بھی معمول بنانے کے عدم جواز پر استدلال کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سیاق سے الگ کر کے نقل فرمائی ہے، اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حیلے کو عادت بنانا ممنوع ہے۔ جو عبارت نقل فرمائی گئی ہے، وہ یہ ہے:

"واعلم أن مثل هذا الحكم إنما يراد به ألا يجرى الرسم به وألا يعتاد تكسب ذلك الناس لا ألا يفعل

شيء منه أصلا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام

لبلال: بع التمر ببيع آخر ثم اشتر به."

لیکن ایسا لگتا ہے کہ اس عبارت میں چونکہ یہ فرمایا گیا تھا کہ: "اس حکم کا منشا یہ ہے کہ اُس کو عادت نہ بنایا جائے" اس لئے اسے یہ غور فرمائے بغیر اُسے نقل کر دیا گیا کہ "هذا الحكم" کا اشارہ کس حکم کی طرف ہے؟ اور عبارت کا پورا منشا کیا ہے؟

دراصل حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کتاب یعنی حجۃ اللہ البالغہ شرعی احکام کی حکمتیں بیان کرنے کے لئے لکھی ہے۔ اس عبارت سے پہلے وہ ربا الفضل کی حرمت کی حکمت یہ بیان فرما رہے ہیں کہ ایک ہی جنس کی چیز میں جید اور ردی (عمدہ اور ہلکی قسم) کی تفریق کر کے ہمیشہ عمدہ چیز کو استعمال کرنے کی فکر درحقیقت ترفہ اور عیاشی کی علامت ہے، اس لئے شریعت نے ان اجناس (گندم، جو، کھجور وغیرہ) میں جید اور ردی کا فرق ختم کرتے ہوئے یہ حکم دیا ہے کہ ان اجناس کو آپس میں بیچو تو برابر سرابر بیچو، تاکہ شریعت کا یہ مزاج ظاہر ہو کہ ہمیشہ عمدہ چیزیں استعمال کرنے کی فکر پسندیدہ نہیں ہے۔ لیکن یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ انسان ہر وقت عمدہ چیزوں ہی کی فکر میں نہ پڑا رہے، اور اُن کی عادت نہ ڈال لے، لیکن یہ مقصد بھی نہیں ہے کہ عمدہ چیزوں کا استعمال بالکل ناجائز قرار دیدیا جائے، چنانچہ اگر کسی جائز طریقے سے عمدہ چیز حاصل کر لی جائے تو اُسے گناہ نہیں قرار دیا گیا، جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ کم درجے کی کھجور کو دراہم سے بیچ کر اُن دراہم سے اعلیٰ درجے کی کھجور خرید لو۔ تاہم چونکہ اُس زمانے میں دراہم سے خریداری کا رواج کم تھا، اور لوگ اجناس ہی کے ذریعے خریداری کرتے تھے، اس لئے عمدہ اجناس کی خریداری پر فی الجملہ روک عائد ہوگئی۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت پڑھنے سے یہ مطلب بالکل واضح طور پر سمجھ میں آسکتا ہے، ملاحظہ فرمائیے:

"والثاني: ربا الفضل، والأصل فيه الحديث

المستفيض ((الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل وسواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد)) وهو مسمى بربا تغليظا وتشبيها له بالربا الحقيقى على حد قوله عليه السلام ((المنجم كاهن)) وبه يفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم ((لا ربا إلا فى النسيئة)) ثم كثُر فى الشرع استعمال الربا فى هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه أيضا۔ والله أعلم

وسر التحريم أن الله تعالى يكره الرفاهية البالغة كالحرير والارتفاقات المُحوجة إلى الإمعان فى طلب الدنيا كآنية الذهب و الفضة وحلىّ غير مقطع من الذهب وكالسوار والخلخال والطوق، والتدقيق فى المعيشة والتعمق فيها، لأن ذلک مراد لهم فى أسفل السافلين صارف لأفكارهم إلى ألوان مظلمة، وحقيقة الرفاهية طلب الجيّد من كل ارتفاق والإعراض عن رديئه والرفاهية البالغة اعتبار الجودة والردائة فى الجنس الواحد.

وتفصيل ذلک أنه لا بد من التعيش بقوت مّا من الأقوات والتمسک بنقد مّا من النقود، والحاجة إلى الأقوات جميعها واحدة، والحاجة إلى النقود جميعها واحدة، ومبادلة إحدى القبيلتين بالأخرى من أصول

الارتفاقات التی لا بد للناس منها ' ولا ضرورة فی مبادلة شیء بشیء یکفی کفایته، ومع ذلک فأوجب اختلاف أمزجتهم وعاداتهم أن تتفاوت مراتبهم فی التعیّش ' وهو قوله تعالی ﴿نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاة الدنیا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا﴾ فیکون منهم من یأکل الأرز والحنطة ومنهم من یأکل الشعیر والذُّرة ویکون منهم من یتحلّی بالفضة۔

وأما تمیّز الناس فیما بینهم بأقسام الأرز والحنطة مثلا واعتبار فضل بعضها علی بعض وکذلک اعتبار الصناعات الدقیقة فی الذهب وطبقات عیاره فمن عادة المسرفین والأعاجم والإمعان فی ذلک تعمّق فی الدنیا ' فالمصلحة حاکمة بسدّ هذا الباب. وتفطّن الفقهاء أن الربا المحرم یجری فی غیر الأعیان الستة المنصوص علیها، وأن الحکم متعدّ منها إلی کل ملحق بشیء منها، ثم اختلفوا فی العلة (إلی قوله......) واعلم أن مثل هذا الحکم إنما یراد به ألا یجری الرسم به وألا یعتاد تکسب ذلک الناس لا ألا یفعل شیء منه أصلا ولذلک قال علیه الصلاة والسلام لبلال ((بع التمر ببیع آخر ثم اشتر به۔"

(حجة الله البالغة ج۲ ص ۲۸۳ إلی ۲۸۷ ط: قدیمی)

ملاحظہ فرمایئے کہ اس عبارت کا زیرِ نظر مسئلے سے کیا تعلق ہے؟ لیکن صرف

یہ بات دیکھ کر کہ شاہ صاحبؒ نے کسی چیز کی عادت ڈالنے سے بچانے کو حکم کی حکمت قرار دیا ہے، ایک نامکمل عبارت سیاق سے الگ کرکے نقل فرمادی گئی ہے، اور اس بات پر غور نہیں فرمایا گیا کہ یہاں حیلوں کو معمول بنانے کے مسئلے کا ذکر ہی نہیں ہے، بلکہ اجناس کے باہم تبادلے میں کمی زیادتی کا ذکر ہے کہ چونکہ اسکو عادت بنانا شریعت کو پسند نہیں ہے، اس لئے اسکو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ حجۃ اللہ البالغہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے احکام شرعیہ کی حکمتیں بیان کرنے کے لئے لکھی ہے، اور حکمتوں کا معاملہ یہ ہے کہ اول تو جو حکمتیں قرآن وسنت میں منصوص نہیں ہیں، اُن کے بیان میں آراء مختلف ہوسکتی ہیں، دوسرے حکمتوں پر احکام کا دارومدار ہرگز نہیں ہوتا۔ چنانچہ خود حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کے مقدمے میں اس کی تصریح فرمادی ہے۔ ارشاد ہے:

"نعم كما أوجبت السنة هذه وانعقد عليها الإجماع فقد أوجبت أيضا أن نزول القضاء بالإيجاب والتحريم سبب عظيم في نفسه مع قطع النظر عن تلك المصالح لإثابة المطيع وعقاب العاصي...وأوجبت أيضا أنه لايحلّ أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع إذا صحّت بها الرواية على معرفة تلك المصالح."

(حجة الله البالغة ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳)

"ہاں! سنت نے جس طرح یہ بات واجب کی ہے، اور اس پر اجماع منعقد ہوچکا ہے، اسی طرح یہ بات بھی واجب کی ہے کہ کسی چیز کے مباح یا حرام ہونے کا فیصلہ آجانا مصالح سے قطع نظر، بذات خود فرماں بردار کو ثواب اور نافرمان کو عذاب دینے کا

سبب ہوتا ہے، اسی طرح یہ بات بھی واجب کی ہے کہ جب شریعت کے احکام صحیح روایت سے ثابت ہو جائیں تو اُن کو ان مصالح کی معرفت پر موقوف کر دینا حلال نہیں ہے۔“

ورنہ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حکمتوں کو احکام کا دارومدار قرار دیا جائے تو اسی ربا کی بحث میں حضرتؒ نے سود کی حرمت کی حکمت مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

”وکذلک الربا، وھو القرض علی أن یؤدی الیه أکثر أو أفضل مما أخذ سحت باطل فإن عامة المقترضین بھذا النوع ھم المفالیس المضطرون، وکثیرا مّا لایجدون الوفاء عند الأجل فیصیر أضعافا مضاعفة لا یمکن التخلص منه أبدا.“ (أیضا ج۲ ص ۲۸۳)

”اسی طرح ربا کا معاملہ ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ اُس میں اس شرط پر قرض دیا جاتا ہے کہ مقروض اُس سے زیادہ یا اُس سے بہتر ادائیگی کرے، یہ حرام اور باطل ہے، کیونکہ اس طرح کا قرض لینے والے عام طور پر مفلس مجبور لوگ ہوتے ہیں، اور بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ میعاد ادائیگی کے وقت ان کے پاس پوری رقم دینے کو نہیں ہوتی، اس طرح وہ سود دوگنا چوگنا ہو جاتا ہے۔“

ظاہر ہے کہ اس عبارت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرض لینے والا اگر دولت مند ہو، اور میعاد کے وقت ادائیگی کی طاقت رکھتا ہو تو اُس سے سود وصول کرنا جائز ہے۔ لہٰذا حکمتوں کے بیان میں کسی اشارے سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط کرنا اصول کے خلاف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس حیلے کو فقہاء کرامؒ نے جائز قرار دیا ہے، اُسے دوسرے ذرائع کی موجودگی میں عام معمول بنانا مستحسن تو نہیں ہے، لیکن اسے حرام کہنا بھی غلط ہے، بالخصوص اُن افراد یا اداروں کے لئے جن کے پاس دوسرے وسائل موجود نہ ہوں۔ چنانچہ اکثر دینی مدارس تملیک کے حیلے ہی پر چل رہے ہیں، لیکن اگر یہ حیلہ تمام ضروری شرائط کے ساتھ اختیار کیا جائے تو یہ کسی نے نہیں کہا کہ وہ معمول بنانے کی وجہ سے ناجائز ہو گیا ہے۔ پھر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا وہ فتویٰ ہم بالکل شروع میں نقل کر کے آئے ہیں جس میں ایک ایسے حیلے کو معمول بنانے کی تجویز پیش کی گئی ہے جسے کم از کم الفاظ میں مشکوک ہی کہا جا سکتا ہے، ورنہ اُس میں زیادہ تر احتمالات عدم جواز ہی کے نکلتے ہیں۔

اسی طرح ہندوستان میں مسلمانوں کو قرض کی سہولت فراہم کرنے کے لئے کچھ ادارے قائم کرنے کی کوشش کی گئی۔ اُنہی میں سے ایک تجویز اکابر کے سامنے آئی۔ یہ تجویز اور اُس کے بارے میں ماضی قریب کے اکابر علماء دیوبند کا ایک فتویٰ ملاحظہ فرمائیے۔ کفایۃ المفتی میں ہے:

> ''سوال۔ اگر ایسی کمیٹی قائم ہو جس کا مقصد یہ ہو کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو درست رکھے، اور مہاجنوں کے ظلم سے محفوظ رکھے اور اس مقصد سے مسلمانوں کو بلا سودی قرضہ دے اور اس کے حسبِ ذیل اصول مقرر کرے:
>
> (۱) یہ کمیٹی ایک کاغذ تیار کرتی ہے جسکی قیمت مقدارِ قرض کے اعتبار سے مختلف ہوگی، مثلاً دس روپے کے لئے ۴ (آنے) اور پچیس روپے کے لئے ۸ (آنے) پچاس روپے کے لئے عہ (یعنی ایک روپیہ) علیٰ ہذا القیاس۔ جس طرح سرکاری اسٹامپ کاغذ پر وثیقہ لکھا جاتا ہے، اگرچہ بلا سود ہی کیوں نہ ہو۔

(۲) جو شخص اس کمیٹی سے یہ کاغذ خرید لیگا اس کو یہ کمیٹی اس کے طلب پر قرض دیگی۔

(۳) یہ کمیٹی اپنا ایک مسجل (رجسٹرار) مقرر کرتی ہے جس کے ہاں اس وثیقہ کی رجسٹری ہوگی۔ اور رجسٹری کرانے کی ایک قلیل رقم مقروض کو رجسٹرار کے ہاں داخل کرنی ہوگی، تاکہ رجسٹرار کے دفتر کا خرچ اس سے چل سکے۔

(۴) یہ کمیٹی اپنا ضابطہ یہ بھی مقرر کرتی ہے کہ سال بھر سے زیادہ مدت قرض نہیں ہے، اس کے بعد اگر کوئی مدیون قرض کو اپنے ذمہ رکھنا چاہتا ہو تو یہ جدید قرض سمجھا جائے گا' اور اس کو نمبر (۱) اور نمبر (۲) کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔ (یعنی دوبارہ کاغذ خریدنے ہونگے)

تو اب سوال یہ ہے کہ اس کمیٹی کا ان ضوابط کے ساتھ قائم کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اور یہ معاملہ درست ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔ المستفتی (مولانا) عبدالصمد رحمانی (مونگیری)

(جواب از مولوی سہول عثمانی) کمیٹی مذکورہ بالا مسلمانوں کے لئے بہت مفید ہے، اور اس میں شرعاً کوئی خرابی نہیں، اور یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اور کمیٹی کا کاغذ مذکورہ بالا کو بیع کر کے قرض دینا "بیع جر منفعة" ہے " قرض جر منفعة" نہیں ہے۔ جیسا کہ شامی جلد ۴ ص ۱۹۴ میں ہے:

"فإن تقدم البيع بأن باع المطلوب معه المعاملة من الطالب ثوبا قيمته عشرون دينارا بأربعين دينارا ثم أقرضه ستين دينارا أخرى حتى صار له على

المستقرض مائة دينار وحصل للمستقرض ثمانون دينارا ذكر الخصاف أنه جائز --وهذا مذهب محمد بن سلمة إمام (إلى أن قال) وكان شمس الأئمة الحلواني يفتي بقول الخصاف وابن سلمة ويقول: هذا ليس بقرض جر منفعة بل هذا بيع جر منفعة وهو القرض۔"

انتهى مختصرا۔

محمد سہول عثمانی، پرنسپل مدرسہ شمس الہدیٰ پٹنہ ۱۴ ربیع الاول ۱۳۴۵ھ (واضح رہے کہ حضرت مولانا محمد سہول عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے قریبی شاگردوں میں سے تھے۔)

المجیب مصیب۔ محمد عثمان غنی غفرلہ، ناظم امارت شرعیہ صوبہ بہار واڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ ۲۶-۳-۴۵ھ

أصاب من أجاب۔ سید محمد قاسم رحمانی

اس فتوے پر شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ کے ساتھ تصدیق فرمائی ہے:

"یہ کمیٹی اس طرح پر جائز ہے اور جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں، اس میں کوئی محظورِ شرعی نہیں ہے، اس لئے اس طرح مسلمانوں کی خبر گیری کرنے میں بہت زیادہ ثواب کی امید ہے۔ واللہ اعلم۔ حسین احمد (جانشین شیخ الہند)

اور آگرہ کے مفتی نثار احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ اضافہ فرمایا ہے:

"صورتِ مسئولہ میں مسلمانوں کی بہبودی کے خیال سے کمیٹی بنانا جس کو دوسرے لفظوں میں مجلس بھی کہہ سکتے ہیں، فعل محمود ہے۔

اس میں عدمِ جواز کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کمیٹی کا کوئی کاغذ قیمت سے فروخت کرنا اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ تجارۃ کاغذ ایک لاکھ میں فروخت کیا جا سکتا ہے۔ فتح القدیر میں ہے: "ولو باع کاغذۃ بألف یجوز ولا یکرہ" قرآن میں ہے "ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارۃ عن تراض منکم۔" کاغذ پر مال کی تعریف صادق آتی ہے۔ بحرالرائق میں ہے "ما یمیل إلیہ الطبع ویمکن ادخارہ" کاغذ پر یہ تعریف صادق آتی ہے۔ کمیٹی اگر کچھ ضوابط اپنی بقا و مضبوطی کے لئے بنائے تو جو قواعدِ شریعت کے خلاف نہ ہوں سب جائز ہیں۔ واللہ أعلم۔ نثار أحمد عفا اللہ عنہ۔ مفتی آگرہ جامع مسجد ۶ نومبر ۱۹۲۵۔ جمعہ۔"

اور حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تحریر فرمایا کہ:

"بحکم " إنما الأعمال بالنیات" نیک نیتی ہے۔ لہٰذا جائز ہے۔ المفتی ابو الوفا ثناء اللہ کفاہ اللہ۔ امرتسر۔"

البتہ حضرت مولانا مفتی کفایۃ اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتیاط فرمائی کہ اس کاغذ کی خریداری اور رجسٹرار کی فیس کو صرف دفتری اخراجات تک محدود رکھنے اور جو رقم اس سے بچ جائے، اُسے صدقہ کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن وہ بھی اس لئے کہ یہ کمیٹی لوگوں کے چندے سے قائم کی جائے گی۔ چنانچہ فرمایا کہ:

"ہو الموفق: اس کمیٹی کا سرمایہ غالباً چندہ سے حاصل کیا جائے گا، پس اس کے کاغذوں کی قیمت کا منافعہ اور رجسٹرار کی فیس کا بچا ہوا اور روپیہ اگر محض دفتری کاروبار کو چلانے کے لئے رکھا

جائے، اور مالکان سرمایہ کو حصہ رسدی تقسیم نہ کیا جائے، نہ از روئے قواعد ان کو طلب کرنے کا حق دیا جائے، اور فاضل منافع کو کسی وقت بھی مالکان سرمایہ کا حق قرار نہ دیا جائے، بلکہ بصورت کمیٹی کا کاروبار ختم کرنے کے بقیہ منافع کو غربا پر تقسیم کر دینے کا قاعدہ مقرر کر دیا جائے، اور کوئی صورت اس میں شخصی انتفاع بالقرض کی نہ ہوتی ہو تو اس میں مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ اعلم۔ محمد کفایت اللہ غفر لہ، مدرسہ امینیہ، دہلی۔"

(کفایت المفتی ج ۸ ص ۱۳۰، ۱۳۱)

ظاہر ہے کہ قرض دینے کے لئے صرف ایک کاغذ کی اتنی قیمت وصول کرنا جو اُس کی مالیت سے زائد ہو، اور اُس قیمت کو قرض کی مقدار کے ساتھ بڑھانا، اور سال بھر گذر جانے کے بعد بھی اگر قرض ادا نہ ہو تو دوبارہ اُس کاغذ کی خریداری کو ضروری قرار دینا یہ سب حیلے ہی تھے، لیکن ان بزرگوں نے ان حیلوں کو نہ صرف جائز سمجھا، بلکہ اُسے کمیٹی کا مستقل طریق کار قرار دے کر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی فرمایا کہ اس میں مسلمانوں کی خبر گیری کی وجہ سے ثواب کی امید ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر بعد میں مسلم فنڈ قائم ہوا۔ وہاں بھی یہ سوال اُٹھا کہ کاغذ کی ایسی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا کہ یہ طریقہ شرعاً جائز نہیں ہے، اور ناجائز حیلہ ہے۔ اس کے جواب میں حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا:

"عقودِ مالیہ میں احد العاقدین کو کچھ زیادتی حاصل ہو جائے، اگرچہ مثلیات ہی میں ہو، اس میں بھی دو صورتیں ہیں، کبھی وہ زیادتی حرام ہوتی ہے اور کبھی حلال۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اعلیٰ قسم کی کھجوریں لائی گئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا: "کیا وہاں کی سب کھجوریں ایسی ہی

ہوتی ہیں؟'' عرض کیا: ''نہیں، دو صاع یہ معمولی کھجوریں دے کر ایک صاع اعلیٰ کھجوریں لی جاتی ہیں۔'' ارشاد فرمایا: '' ارے یہ تو سود ہے۔''

حدیثِ مشہور میں چھ چیزوں کو فرمایا گیا: مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوا۔ ان میں کھجوریں بھی ہیں، پھر اس کی ترکیب بیان فرمائی کہ اعلیٰ کھجور روپے کے عوض میں خرید لو، مثلاً ایک روپیہ کی ایک صاع اور وہ پھر بائع اس روپے کے عوض تم سے دو صاع معمولی کھجور لے لے۔ حال تو یہی رہا، اُدھر ایک صاع اِدھر دو صاع جس کی ممانعت ہے، لیکن ایک صاع دو صاع کا براہِ راست معاملہ نہیں کیا گیا، بلکہ دونوں طرف کھجوریں روپے سے خریدی گئیں۔

حضرت امام بخاریؒ نے ''کتاب الحیل'' میں ''قال بعض الناس'' فرما کر متعدد اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے صرف مآل کو دیکھا، لیکن یہ غور نہیں فرمایا کہ درمیان میں کوئی حائل بھی ہے۔ بیع کی قیمت عاقدین کی رضامندی پر ہے، جو کچھ طے ہو جائے۔ ایک چادر حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غالباً ستائیس اونٹوں میں خریدی تھی۔

اگر کوئی فرد یا جماعت سود سے بچنے کی نیت کرے اور اس کا اظہار بھی کر دے تو اس کے اظہارِ رائے کے خلاف رائے قائم کرنے کا کسی کو کیا حق ہے؟ ھلا شققت قلبه؟ حدیثِ پاک میں ہے: ''لکل امریء ما نوی'' فقہ میں ہے: ''الأمور بمقاصدھا'' اس لئے سود حاصل کرنے کے لئے کوئی حیلہ اور

تدبیر اختیار کرنا ممنوع ہے، اور سود سے بچنے کے لئے تدبیر اختیار کرنا درست ہے۔ نماز جیسی عبادت بلکہ امّ العبادات بھی نیت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے منہ پر پھینک کر ماردی جاتی ہے، اور اس کا ثمرہ ویل ملتا ہے۔ ''فویل للمصلین'' الآیۃ۔ ہجرت بھی قابلِ قبول نہیں ہوتی۔ جو شخص سود سے بچنا چاہتا ہے وہ ماجور ہے، جب دو معاملے ہوں، ایک قرض کا جسکا تعلق روپے ورہن سے ہے، دوسرا بیع کا جس کا تعلق کاغذ، فارم سے ہے۔ اور دونوں شرعاً درست ہوں تو مجموعہ کو بھی درست کہنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرتِ اقدس مولانا تھانویؒ نے حوادث الفتاویٰ میں حصہ ثانیہ ص ۱۵۵ پر ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے۔

(الجواب) منی آرڈر مرکب ہے دو معاملہ سے: ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے۔ دوسرا اجارہ جو فارم پر لکھنے اور روانہ کرنے پر بنام فیس کے لی جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے۔ اور چونکہ اس میں ابتلائے عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتویٰ مناسب ہے۔ فقط ۹ شوال ۱۳۳۲ھ

اگر صفقۃ فی صفقۃ کا اشکال ہو تو منی آرڈر میں بھی ہے۔ پس فنڈ سے روپیہ لینے میں دو معاملے ہیں۔ ایک رھن بالقرض یا قرض بالرھن، اس کا تعلق روپے سے ہے، اور شیء مرہون زیور وغیرہ سے ہے۔ دوسرا معاملہ بیع ہے، اس کا تعلق کاغذ فارم معاہدہ نامہ سے ہے، دونوں معاملے الگ الگ درست ہیں، پس مجموعہ بھی درست ہے۔

رہی یہ بات کہ فارم کی قیمت زیادہ ہے، سو بعض کی اپنی اصلی مالیت کے اعتبار سے گو کم قیمت ہو، مگر کسی صفتِ خاصہ کی وجہ سے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری اسٹامپ مختلف قیمتوں کے ہوتے ہیں۔ خود اتنی مالیت کے نہیں مگر ان کے ذریعہ عدالتی کارروائی کی جاتی ہے۔ اسلئے ان کی قیمت زیادہ ہے۔ ایسے ہی یہ فارم چاہے کتنا ہی کم قیمت سہی' مگر اس کے ذریعہ قرض و رہن کا معاملہ سہل و آسان ہو جاتا ہے، اسلئے اگر زیادہ قیمت ہو تو کوئی اشکال نہیں۔

حضرت تھانویؒ نے منی آرڈر کے جواز کی دوسری وجہ ابتلاء عام بھی بیان فرمائی ہے، مگر اول تو وہ پہلی علت کی وجہ سے جائز فرما چکے ہیں، یعنی دو معاملے الگ الگ، دوسرے یہ کہ ابتلاء عام حرام کو حلال کرنے میں مؤثر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابتلاء عام درجۂ علت میں نہیں بلکہ موقعِ مصلحت میں ہے۔ اصل علت وہی ہے کہ دو معاملے الگ الگ ہیں۔"

(فتاویٰ محمودیہ ج ۴ ص ۲۲۴ تا ۲۲۶ ط: قدیم)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ربا سے بچنے کیلئے اگر کوئی جائز حیلہ کیا جائے تو اُسکو فقہاء حنفیہ نے بالکل جائز قرار دیا ہے۔ غیر سودی بینکاری میں کوئی ایسا حیلہ نہیں ہوتا جسے عینہ کہا جاسکے، یہاں تک کہ قلب الدین کے جو حیلے اوپر صراحۃً امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ سے منقول ہیں، اُنہیں بھی غیر سودی بینکاری میں استعمال نہیں کیا جاتا۔ جو حیلے اختیار کیے گئے ہیں، وہ سب شرعی جواز کی حدود میں رہ کر ہی اختیار کیے گئے ہیں، اور انہیں ناجائز قرار دینا فقہاء کرامؒ کی مذکورہ بالا تصریحات کی روشنی میں درست نہیں ہے۔

مرابحہ کا عملی طریقِ کار

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مرابحہ مؤجلہ جس میں بائع اور مشتری دونوں کا مقصد واقعی خرید و فروخت ہو، اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی حیلہ نہیں ہے، بلکہ بیع کی ایک مستقل قسم ہے جس کے جواز پر جمہور فقہاء امت متفق رہے ہیں۔

البتہ غیر سودی بینکوں کے کاروبار میں وہ دیکھنے میں جو ایک حیلہ نظر آتا ہے، اُس کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے پاس اپنے گودام میں کوئی مال نہیں ہوتا، اور نہ وہ کسی ایک چیز کی تجارت کرتا ہے، بلکہ اُس کے پاس مختلف اشیاء کے خریدار آتے ہیں، اور جس چیز کا خریدار آیا، بینک وہی چیز خرید کر اُس کو بیچ دیتا ہے، اور اس خریداری کے لئے بھی اُسی شخص کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے، اور وہ بازار سے وہ چیز بینک کے لئے خریدتا ہے، پھر بینک سے اُدھار خرید لیتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ان دو وجہوں سے اس معاملے کو ایک ناجائز حیلہ کہا جاسکتا ہے؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک کے پاس کوئی سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ اُس کے پاس جس چیز کا گاہک آتا ہے، اُسے خرید کر گاہک کو بیچتا ہے، ظاہر ہے کہ اگر خرید کر اپنی ملکیت اور ضمان میں لاکر بیچے تو اس پر کوئی فقہی اشکال نہیں ہو سکتا۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دیو بند میں یہی سوال پوچھا گیا تھا۔ یہ سوال اور جواب درج ذیل ہے:

”سوال (۳۵ھ) موجودہ وقت میں تجارت کا عام طور پر یہ قاعدہ ہو رہا ہے کہ لوگ اپنے کو تاجر بتلاتے ہیں، اور کسی کسی چیز کی

تجارت بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن باقاعدہ دوکان وغیرہ نہیں رکھتے، جب کوئی فرمائش کسی شخص کی آتی ہے تو بازار سے مال خرید کر اس پر اپنا نفع قائم کر کے خریدار کو بھیج دیتے ہیں، کیا یہ منافع جائز ہے؟

(الجواب) اگر اس میں کوئی دھوکہ نہ کیا جائے اور یہ نہ کہا جائے کہ یہاں کے بازار کا یہی نرخ ہے تو منافع جائز ہے۔ البتہ بہت زیادہ نفع اس پر لگا کر بہت گراں فروخت کرنا مروّت کے خلاف ہے۔ اس لئے اچھا نہیں۔ اور فتاویٰ بزازیہ میں بعض ائمہ حنفیہ سے زیادہ گراں فروخت کرنے کی کراہت نقل کی ہے۔"

(امداد المفتین ص:۸۴۴)

وکالت کا مسئلہ

اب یہ دیکھنا ہے کہ خریدار ہی کو اپنے لئے خریداری کا وکیل بنانے کی کیا حیثیت ہے؟

یہاں پہلی بات تو یہ واضح کرنا مناسب ہے کہ گاہک ہی کو وکیل بنانے کا طریق کار ہمیشہ اختیار نہیں کیا جاتا، بہت سی صورتوں میں بینک براہ راست خریداری کر کے گاہک کو بیچتا ہے، اور غیرسودی بینکوں کے شریعہ بورڈ بکثرت اپنے اپنے اداروں پر زور دیتے ہیں کہ وہ جہاں تک ہو سکے براہ راست خریداری کریں، گاہک کو وکیل نہ بنائیں۔ اور اب رفتہ رفتہ یہ رجحان پیدا بھی ہو رہا ہے۔ دوسری بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ "مجلس تحقیق مسائل حاضرہ" کا جو اجلاس سن ۱۹۸۲ء میں اس طریق کار پر غور کرنے کے لئے ہوا تھا، اُس کی قرارداد میں اگرچہ یہ بات درج نہیں تھی، لیکن حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جب مجلس کا یہ فیصلہ "احسن

الفتاویٰ" میں شائع فرمایا تو اس کے حاشیہ پر یہ نوٹ بھی لکھا کہ:

"مجلس نے یہاں یہ اضافہ بھی کیا تھا جو غالباً سہواً تحریر سے رہ گیا ہے۔ بینک عمیل کے قبضے کی تصدیق کے لئے اپنا کوئی نمائندہ بھیجے گا جو قبضہ ثابت ہونے پر اُس کا سرٹیفکیٹ دے گا۔"

(احسن الفتاویٰ ج:۷ ص:۱۱۹)

حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم العالی نے بھی حضرت مفتی صاحب قدس سرہٗ کی اس بات کی بنیاد پر یہ فرمایا ہے کہ چونکہ اس پر عمل نہیں ہورہا، اس لئے "بینک کی اس عملی شق پر ظاہر ہے کہ اطمینان نہیں کیا جاسکتا۔"

(جدید معاشی مسائل ص: ۱۵۷)

چونکہ اس مجلس کے انعقاد کو ایک عرصہ گذر چکا ہے، اور سوائے اس تحریر کے اُس کا کوئی اور ریکارڈ بھی موجود نہیں ہے، اس لئے بہت ذمہ داری سے کچھ کہنا تو مشکل ہے، لیکن جہاں تک مجھے یاد ہے، بات یہ نہیں تھی کہ بینک کا کوئی نمائندہ قبضے کی تصدیق کرے، بلکہ یہ تھی کہ وہ جائے، اور خود خریداری کرے، یعنی توکیل کی ضرورت نہ ہو۔ اور یہ بات دورانِ گفتگو آئی ضرور، لیکن اسے چونکہ ایک لازمی شرط نہیں سمجھا گیا، بلکہ توکیل کی اجازت دی گئی، اس لئے تحریر میں نہیں آئی، اور جب تمام حضرات نے دستخط کئے تو کسی نے اُس وقت اس پر اشکال نہیں کیا۔ لیکن اگر واقعی مجلس کی تحریر میں یہ لکھنا طے ہوا ہو، اور سہواً لکھنے سے رہ گیا ہو، تب بھی ظاہر ہے کہ معاملے کا جواز اس پر موقوف نہیں تھا، بلکہ اطمینان کے حصول کے لئے اسکو ذکر کرنا پیشِ نظر ہوگا۔ اور اگر یہ اطمینان کسی اور ذریعے سے حاصل ہوجائے، تب بھی مسئلے کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور اب اس اطمینان کو حاصل کرنے کے لئے غیر سودی بینکوں کے نگراں اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ جہاں قبضے میں شبہہ کی گنجائش ہو، وہاں وہ خود یا کسی نمائندے کو بھیج کر خریداری اور قبضے کا اطمینان کریں، کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ

جس چیز پر مرابحہ ہو رہا ہے، وہ نہ صرف بینک کی ملکیت میں آئے، بلکہ وکیل کے واسطے سے اُس کے قبضے اور ضمان میں بھی آئے، اور بعد میں وکیل اُسے باقاعدہ ایجاب وقبول کے ذریعے بینک سے خریدے۔ ایسی صورت میں میں نہیں سمجھتا کہ اس کے جواز میں کوئی اشکال ہوسکتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب، جنہوں نے غیر سودی بینکاری کے خلاف فتویٰ دیا ہے" اس صورت کے جواز کو تسلیم فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"پھر اگر کوئی شخص یا ادارہ ایسا نہیں کرسکتا کہ پہلے وہ اس چیز کو بازار سے اپنے لئے خریدے اور قبضہ و ملکیت کے بعد آگے ضرورت مند کو دیدے تو وہ اس ضرورت مند کے ساتھ ایک معاہدۂ وکالت طے کرے، اس معاہدے کے تحت وہ شخص اس ادارہ وغیرہ کا وکیل بن کر بازار سے اپنی مطلوبہ چیز اپنے مؤکل کے لئے خرید کر اس پر قبضہ کرلے، پھر اس سے اپنی ضرورت کے تحت نئے عقد کے ساتھ اپنے لئے خریدے، ایسا کرنا شرعاً درست ہے۔ لیکن یہاں یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ اس شخص کی یہاں دو جدا جدا حیثیتیں ہیں کہ یہ شخص اولاً اس ادارے یا فرد کا وکیل ہوکر بازار سے اپنے مؤکل کے لئے خریداری کرے اور اس بیع کے مکمل ہونے کے بعد وہ چیز مؤکل کی ملکیت اور قبضہ میں دے دے، اس کے بعد اگر اسے ضرورت ہو تو نئے عقد کے ساتھ جداگانہ ایجاب و قبول کر کے وہ چیز اپنے لئے خریدے۔ اس دوسرے عقد میں یہ شخص وکیل نہیں رہے (گا)، بلکہ مشتری کی حیثیت ہوگی۔ اگر ان دونوں حیثیتوں کا لحاظ رکھ کر عقد کیا جائے تو درست ہے ورنہ دونوں عقود ایک عقد میں جمع

ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہو جائے گا۔"

(حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب کا فتویٰ، صفحہ ۷)

اس طریق کار کا جواز اصولی طور پر تسلیم کرتے ہوئے حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے جس وجہ سے اس طریقے کو ناجائز قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

"اس معاہدہ میں "ربح ما لم یضمن" کی بہت بڑی قباحت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ بینک (کا) گاہک کے ساتھ مرابحہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہوتا ہے" (ص:۱۳)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ مرابحہ کا معاملہ کبھی تعاطی کے ساتھ نہیں ہوتا۔ افسوس ہے کہ جس طرح غیر سودی بینکوں میں مرابحہ کا معاملہ انجام پاتا ہے، اُس کی پوری تفصیل کی ان حضرات کو صحیح اطلاع نہیں پہنچی جس کی وجہ سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اس لئے اب ہم اس پہلو کی طرف آتے ہیں کہ آیا اس طریق کار کی عملی تطبیق میں واقعی وہ نقائص ہیں جو بیان کئے گئے ہیں، اور جن کی وجہ سے اسکو ناجائز قرار دیدیا جائے؟ چنانچہ اب ہم ان باتوں کی حقیقت ایک ایک کر کے ذکر کرتے ہیں۔

کیا مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے؟

سب سے پہلے تو اسی بات کی وضاحت ضروری ہے کہ کیا واقعی غیر سودی بینکوں میں مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے، جیسا کہ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں میں کبھی تعاطی کے ذریعے مرابحہ نہیں ہوتا۔ میرے علم میں کوئی غیر سودی بینک ایسا نہیں ہے جو مرابحہ میں تعاطی کو استعمال کرتا ہو۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے شاید یہ بات اُس تحریر پر بھروسہ کر کے لکھی ہے جو بعد میں "مروّجہ اسلامی بینکاری" کے نام سے شائع

ہوئی ہے، کیونکہ اُس میں بھی یہی فرمایا گیا ہے کہ اسلامی بینکوں میں مرابحہ تعاطی کے ذریعے ہوتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حضرات کو یہ مغالطہ کیسے لگا کہ مرابحہ تعاطی کے ذریعے ہوتا ہے؟ غور کرنے سے اندازہ ہوا کہ ان حضرات نے میرے ایک عربی مقالے کے غلط اردو ترجمے پر انحصار فرما کر یہ مفروضہ قائم فرمالیا کہ ان بینکوں میں مرابحہ تعاطی سے انجام پاتا ہے۔

ہوا یہ تھا کہ کویت میں ایک فقہی مذاکرہ منعقد ہوا تھا جس میں مجھے بیع تعاطی اور بیع الاستجرار کے موضوع پر مقالہ لکھنے کی دعوت دی گئی تھی، میں نے جب اس موضوع پر مقالہ لکھا تو مجھے یہ خطرہ ہوا کہ کہیں غیر سودی بینک تعاطی کا جواز دیکھ کر مرابحہ میں اُس پر عمل شروع نہ کردیں۔ اگرچہ تعاطی مرابحہ میں بھی فی نفسہ جائز تھی، لیکن بینکوں میں اُس کے استعمال میں کئی قباحتوں کا خطرہ تھا، اس لئے اُس مقالے میں میں نے یہ لکھا کہ اگرچہ تعاطی سے بھی بیع منعقد ہوجاتی ہے، لیکن غیر سودی بینکوں میں جو مرابحہ ہوتا ہے، اُس میں تعاطی پر عمل کرنا بوجوہ مناسب نہیں ہے۔ تمام حاضرین نے اس سے اتفاق بھی کیا۔ بات یہ نہیں تھی کہ غیر سودی بینک تعاطی پر عمل کررہے تھے، اور میں نے مقالے میں ان کے اس عمل پر تنقید کی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات محض اس اندیشے کی وجہ سے لکھی گئی تھی کہ کہیں یہ ادارے سہولت پسندی کے شوق میں تعاطی پر عمل شروع نہ کردیں۔ چنانچہ اس مقالے میں میں نے کہیں یہ نہیں کہا کہ اسلامی بینکوں میں مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام دیا جاتا ہے، بلکہ یہ کہا کہ جو مرابحہ بینکوں میں ہورہا ہے، اُس کو تعاطی کے ذریعے انجام دینا مناسب نہیں ہے۔ میرا یہ مقالہ عربی زبان میں تھا، اور میری کتاب "**بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة**" کی پہلی جلد میں موجود ہے۔ اُس کے الفاظ یہ ہیں:

"ومن هنا يظهر أن العمل بالتعاطي في عقود المرابحة

التی تجری فی المصارف الإسلامیة مما لَا ینبغی.“

(بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة ج ۱ ص ۵٦)

اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے:

”یہیں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو مرابحہ کے جو عقود ہو رہے ہیں، اُن میں تعاطی پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔“

لیکن میرے اس عربی مقالے کا اُردو ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے جو اُنہی کے مرتب کردہ فقہی مقالات میں میری نظر ثانی کے بغیر چھپا ہے۔ اُس میں میرے مذکورہ بالا جملے کا ترجمہ اس طرح کیا گیا ہے:

”اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام دیئے جاتے ہیں، وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔“

اس میں خط کشیدہ حصے میں میری اوپر کی عربی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے فاضل مترجم سے چوک ہوگئی۔ مذکورہ عبارت میں ”التی تجری فی المصارف الإسلامیة“ مرابحہ کی صفت ہے نہ کہ تعاطی کی، ورنہ ”التی“ مؤنث کے بجائے ”الذی“ مذکر استعمال ہوتا۔ کہا یہ نہیں گیا کہ ”اسلامی بینکوں میں عقود مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام دیئے جاتے ہیں“ بلکہ کہا یہ گیا ہے کہ اسلامی بینکوں میں جو مرابحہ جاری ہے، اُس میں تعاطی کی تجویز مناسب نہیں ہے۔ کتاب ”مروّجہ اسلامی بینکاری“ کے فاضل مؤلفین نے (صفحہ ۲۳۸ پر) اسی غلط ترجمے پر بھروسہ کرکے یہ فرمادیا کہ اسلامی بینکوں کا معمول یہی ہے کہ وہ تعاطی کی بنیاد پر مرابحہ کا عقد کرتے ہیں۔

اس غلط فہمی کی ذمہ داری غیر محتاط ترجمے پر تو بیشک عائد کی جاسکتی ہے، لیکن کیا فتویٰ جاری کرنے والوں پر یہ ذمہ داری عائد نہیں ہوتی کہ وہ عربی کتابوں کے

اُردو ترجموں کے بجائے اصل عربی کتابوں کی مراجعت کر کے دیکھیں؟ فقہ کی بہت سی کتابوں کے اُردو ترجمے ہو چکے ہیں، کیا کوئی ذمہ دار مفتی صرف اُردو ترجمے دیکھ کر کوئی فتویٰ جاری کر سکتا ہے؟ بالخصوص جب اُردو ترجمے کی اُس بات پر کسی معاملے کی شرعی حیثیت کا دارومدار ہو؟ پھر اگر عربی عبارت میں بھی کوئی اجمال تھا جس کی وجہ سے فاضل مترجم کو بھی مغالطہ لگ گیا تو کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ واقعے کی پوری تحقیق کر لی جاتی؟

بہرکیف! یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اگرچہ تعاطی سے بھی بیع درست ہو سکتی ہے، لیکن میری معلومات کی حد تک کوئی غیر سودی بینک ایسا نہیں ہے جس میں مرابحہ کا عقد تعاطی کے ذریعے انجام دیا جاتا ہو۔ لہٰذا یہ اعتراض بالکل غلط اور واقعے کے سراسر خلاف ہے۔

مرابحہ کے وقت، لاگت اور قیمت کا تعین

تطبیقی اعتبار سے دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ:

"مروّجہ اسلامی بینکوں میں رائج "مرابحہ" اور "مرابحہ فقہیہ" میں کوئی مماثلت نہیں۔ مرابحہ فقہیہ میں ابتدا سے قیمت وثمن کا متعین ہو کر ذمے میں آنا اور لاگت کا یقینی علم اور وجود ضروری ہے، جبکہ بنکوں میں رائج مرابحہ میں بینک ثمن کی ادائیگی پہلے نہیں کرتا یا لاگت کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے مرابحہ بنوکیہ اصطلاحی مرابحہ تو درکنار، عام کسی بیع کے تحت بھی نہیں آتا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسے معاملے کو "مرابحہ" کا نام دینا شرعاً خیانت کہلاتا ہے، اور ناجائز شمار ہوتا ہے۔"

(ماہنامہ بینات، شمارہ رمضان وشوال ۱۴۲۹ھ ص ۸۸)

جب پہلی بار اس تحریر میں یہ اعتراض میرے سامنے آیا تو میں حیران رہ گیا

کیونکہ کسی غلط فہمی کی بھی کوئی بنیاد ہوتی ہے، مگر اس کی تو کوئی بنیاد ہی سمجھ میں نہیں آ رہی تھی۔ کیونکہ غیر سودی بینکوں کے جس مرابحہ کو ہم جانتے ہیں، اُس میں تو عقد بیع کے وقت لاگت بھی پوری طرح معلوم ہوتی ہے، اور بینک کے نفع سمیت مجموعی قیمت بھی واضح طور پر درج ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس قیمت کی ادائیگی کب ہوگی؟ پھر یہ کیسے فرمادیا گیا ہے کہ مرابحہ کے عقد کے وقت لاگت کا تعین نہیں ہوتا؟

بعد میں جب مفصل تحریر سامنے آئی تو پتہ چلا کہ مغالطہ کہاں سے لگا ہے؟

دراصل ہوتا یہ ہے کہ بینک کے گاہکوں کو اپنی مطلوبہ اشیاء ایک مرتبہ نہیں، بلکہ بار بار خریدنی پڑتی ہیں، وہ بینک کے پاس آکر اس خریداری کے اصول طے کرتے ہیں کہ ہم وقتاً فوقتاً آپ سے فلاں فلاں اشیاء مرابحہ کی بنیاد پر خریدیں گے۔ یہ کوئی عقد نہیں ہوتا، بلکہ آئندہ ہونے والے عقود کا طریق کار اور اُس کی شرائط طے کرنے کے لئے ایک مفاہمت ہوتی ہے کہ آئندہ جو کوئی بیع ہوگی، وہ ان اصولوں اور ان شرائط کے تحت ہوگی۔ اسکو "ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ" (یعنی اصولی معاہدہ برائے مرابحہ) کہا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پورا طریق کار ایک مرتبہ طے ہوجائے، پھر جب کوئی عقد ہو، تو ہر مرتبہ اس مفصل طریق کار کو دہرانا نہ پڑے، بلکہ عقد کا ایجاب وقبول کرتے وقت یہ کہدینا کافی ہو کہ یہ عقد مرابحہ اُن اصولوں اور ان شرائط کے تحت ہورہا ہے جو "ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ" میں طے ہوچکی ہیں۔ اس کے بعد جب کوئی حقیقی خریداری ہوتی ہے تو وہ باقاعدہ تحریری ایجاب وقبول کے ساتھ انجام پاتی ہے، اور وہی تحریر عقد مرابحہ ہوتی ہے جس میں لاگت اور مجموعی قیمت، وقت ادائیگی سب کچھ درج ہوتا ہے۔ لہٰذا "ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ" کے وقت نہ کوئی عقد ہوتا ہے، نہ اُس وقت گاہک اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ ضرور کوئی چیز مرابحۃً خریدے، چنانچہ "ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ" پر دستخط کرنے کے بعد اگر وہ کچھ بھی نہ خریدے تو وہ ایسا بھی کرسکتا ہے۔

یہ کوئی اچنبھی بات نہیں ہے جو صرف بینک میں اختیار کرلی گئی ہو، بلکہ بازار میں تاجروں کے درمیان مفاہمت کے ایسے نہ جانے کتنے معاہدے ہوتے ہیں جن کے ذریعے باہمی لین دین کے اصول طے کئے جاتے ہیں۔ مثلاً دو تاجر ہیں، اور ان کے درمیان وقتاً فوقتاً خرید وفروخت کے معاملات ہوتے رہتے ہیں۔ چونکہ یہ معاملات کثرت سے ہوتے ہیں، اس لئے بسا اوقات وہ اس لین دین کے اصول اور شرائط ایک معاہدے کے ذریعے طے کرلیتے ہیں کہ ہمارے درمیان جو کوئی خریداری ہوگی، اُس میں خریدنے والے کو کتنا کمیشن دیا جائے گا؟ قیمت کی ادائیگی کب اور کس شکل میں ہوگی؟ سامان کو خریدار تک پہنچانے کی ذمہ داری کیا ہوگی؟ اگر خریداری ادھار ہورہی ہے تو خریدار ادائیگی کے لئے کس قسم کی ضمانت مہیا کرے گا؟ وغیرہ وغیرہ۔ یہ ساری باتیں اُس اصولی معاہدے میں طے ہوجاتی ہیں۔ جس وقت یہ معاہدہ ہوتا ہے، اُس وقت کچھ متعین نہیں ہوتا کہ کون کتنا مال خریدے گا، اور اُس کی قیمت کیا ہوگی؟ لیکن جب اُس کی بنیاد پر ان کے درمیان خرید وفروخت کا باقاعدہ عقد انجام پاتا ہے، تو اُس وقت یہ ساری باتیں معلوم اور متعین ہوجاتی ہیں۔

"ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ" در اصل اسی قسم کا ایک مفاہمتی معاہدہ ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں بعض معترضین کی طرف سے یہ فرمایا گیا ہے کہ:

> "یہ معاہدہ قانوناً اور عرفاً بینک اور گاہک کے درمیان طے پانے والا "عقدِ مرابحہ" کہلاتا ہے، کیونکہ اسی معاہدہ کی روشنی میں معاملے کے سارے مراحل طے ہوتے ہیں اور بوقتِ ضرورت معاملے کے وقوع پذیر ہونے پر ثبوت اور دلیل کے طور پر یہی معاہدہ پیش ہوگا، نہ کہ کوئی اور زبانی کلامی معاملہ، مثال کے طور پر اگر کل کو گاہک مکر جائے اور بینک سے خریدا ہوا مال یا گاڑی غائب کردے اور بینک کا قرضہ ادا کرنے کی ذمہ داری سے

انکار کرنے لگے تو بینک اس فریبی شخص کے خلاف کونسا ثبوت پیش کریگا؟ گواہ لائے گا کہ اس نے ان لوگوں کے سامنے ہماری وساطت سے گاڑی خریدی تھی یا یہ کہ وہ معاہدات اور دستاویزات پیش کریگا جن کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان خریداری کا معاملہ ہوا تھا؟ ظاہر ہے کہ بینک معاہدے کی دستاویزات ہی پیش کریگا، کیونکہ جس بینک کے پاس شوروم بھیجنے کے لئے اپنا قاصد اور نمائندہ دستیاب نہ ہو بلکہ وہ خریدار ہی کو اپنا وکیل (Agent) بنانے کے لئے مجبور ہو وہ مجبور بینک گواہ کہاں سے لائے گا؟ یا تو پاکستانی نظام کے مطابق ''چیریٹی فنڈ'' سے کرایہ پر کسی کو گواہی کے لئے حاصل کرے گا، پھر معاہدات پیش کرتے ہوئے اپنا حق وصول کرے گا۔ ظاہر ہے اسلامی بینک کرایہ کا گواہ لانا پسند نہیں کرے گا، کیونکہ ایسا کرنا جائز نہیں، یہ شہادتِ زُور ہے، اور شہادتِ زُور کا تاحال متبادل نہیں سوچا گیا۔'' (مروّجہ اسلامی بینکاری ص ۲۳۶، ۲۳۷)

قطع نظر اس سے کہ اِستہزاء اور تمسخر کا یہ انداز کسی دارالافتاء کو زیب دیتا ہے یا نہیں، جس بات کا نداق اُڑایا جارہا ہے، اُس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ محض سُنی سُنائی باتوں پر بھروسہ کرتے ہوئے ایک غلط بات کی ''شہادت'' دیدی گئی ہے کہ بینک کا وکیل بینک کے لئے خریداری کرنے کے بعد محض زبانی طور پر بینک سے ایجاب وقبول کرتا ہے، چنانچہ کبھی اسکو ''زبانی کلامی معاملہ'' فرمایا گیا ہے، کبھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ خریداری ٹیلیفون کے ذریعے ہوتی ہے، اور کبھی اسکو تعاطی سے تعبیر فرمایا گیاہے، اور کبھی یہ اعتراض فرمایا گیا ہے کہ اس عقد میں اصیل اور وکیل ایک ہورہے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ

غیر سودی بینکاری کے طریق کار میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب بینک کا گاہک بینک کے وکیل کی حیثیت سے خریداری کر لیتا ہے تو وہ باقاعدہ تحریری عقد کی شکل میں اُسے بینک سے خریدنے کے لئے ایجاب کرتا ہے۔ جب یہ تحریری ایجاب بینک کے پاس پہنچتا ہے تو وہ اُس پر قبول کے الفاظ لکھ کر عقد کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ کوئی استنباط یا اجتہاد کا معاملہ نہیں ہے جس میں دو رائیں ہو سکتی ہوں، یہ تو ایک واقعہ ہے جس کی تصدیق جو چاہے، جب چاہے کر سکتا ہے۔ جب وکیل بینک کے لئے خریداری کر کے قبضہ کر لیتا ہے تو اُس وقت وہ یہ تحریر بھیجتا ہے:

DECLARATION FOR EACH MURABAHA TRANSACTION

Date:______________

We hereby declare and certify that acting as your agent we have used the sum of Rs _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ (Rupees______________________ only) paid to us by you for the purchase of the Assets on your behalf details whereof are set out in the schedule of Assets appearing in the annexure to this Appendix 'C' and/ or contained in invoices hereto on your behalf: and we hereby certify that the assets procured on your behalf, as your agent, have not been consumed at the time of signing of this declaration and will only be consumed/ resold after the purchase from the bank.

Now, we offer to purchase the above Assets from you for a price of Rs__________ (Rupees______________________ only). We

undertake to pay the Contract Price referred to above as per the Master Murabaha Facility Agreement dated ________________ between us on the Payment Dates specified in the Payment Schedule appearing in Appendix 'E'.

ترجمہ: ''ہم اس دستاویز کے ذریعے یہ اطلاع دیتے اور تصدیق کرتے ہیں کہ آپ نے ہمیں جو .....روپے کی رقم دی تھی، وہ ہم نے آپ کی نیابت میں اُن اثاثوں کی خریداری کے لئے خرچ کی ہے جن کی تفصیل جدول میں اور ان بلوں میں درج ہے جو اس دستاویز کے ساتھ ملحق ہیں، اور ہم اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ یہ اثاثے جو آپ کی نیابت میں آپ کے وکیل کی حیثیت سے قبضے میں لئے گئے ہیں، اِس دستاویز پر دستخط کرنے کے وقت تک خرچ نہیں کئے گئے ہیں، اور اُس وقت تک نہ خرچ کئے جائیں گے، اور نہ کسی کو بیچے جائیں گے جب تک ہم اُنہیں بینک سے خرید نہ لیں۔

اب ہم یہ اثاثے آپ سے .....روپے کی قیمت پر خریدنے کا ایجاب (Offer) کرتے ہیں۔ہم یہ ذمہ داری لیتے ہیں کہ یہ قیمت معقود علیہ ان شرائط کے مطابق ادا کریں گے جو ''ماسٹر مرابحہ فیسلٹی ایگریمنٹ'' دستخط شدہ بتاریخ ...میں درج ہیں، اور یہ ادائیگی ان تواریخ ادائیگی کے مطابق ہوگی جو دستاویز ہٰذا کے ساتھ ملحق جدول میں مذکور ہیں۔''

جب یہ دستاویز بینک کے پاس پہنچتی ہے تو وہ اس پر مندرجہ ذیل عبارت لکھ

کر دستخط کرتا ہے:

Date: ____________________

We accept your offer and we sell the above-mentioned Assets to you for Rs________________________________

(Rupees______________________ only) which shall be payable as per the terms of the Master Murabaha Facility Agreement between us dated ____________________ in accordance with the Payment Schedule appearing in Appendix 'E' hereto, and we have confirmed that the said assets are available with the client and have not been consumed/ resold at the time of signing of this acceptance.

''ہم آپ کے ایجاب کو قبول کرتے ہوئے مذکورہ اثاثے آپ کو ...روپے کی قیمت پر فروخت کرتے ہیں جو ماسٹر مرابحہ اگریمنٹ کی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان تواریخ ادائیگی پر واجب الاداء ہوگی جو اس دستاویز کے ساتھ ملحق جدول میں مذکور ہیں۔''

غیر سودی بینکوں میں یہی طریق کار رائج ہے، مختلف بینکوں کے الفاظ میں تھوڑا بہت فرق ہوسکتا ہے، لیکن اس قسم کی دستاویز ایجاب وقبول کی یہ تحریر ہی وہ دستاویز ہوتی ہے جس میں لاگت، قیمت اور ادائیگی کی تاریخیں سب کچھ تفصیل کے ساتھ مذکور ہوتی ہیں، اور اسی دستاویز کی بنیاد پر عقد بیع وجود میں آتا ہے۔ البتہ اس ایجاب وقبول میں ''ماسٹر مرابحہ اگریمنٹ'' کا اس حد تک حوالہ ہوتا ہے کہ اس بیع میں وہ تمام شرائط ملحوظ ہونگی جو ''ماسٹر مرابحہ اگریمنٹ'' میں مذکور ہیں۔

چونکہ غیر سودی بینکوں کے شریعہ بورڈ معاملات کی تفتیش بھی کرتے ہیں، اس

لئے انہوں نے بینکوں پر یہ پابندی لگائی ہوئی ہے کہ وہ کوئی عقد زبانی نہ کریں۔ انتہائی شاذ صورتوں میں ٹیلی فون استعمال کیا جاتا ہے، لیکن وہ گفتگو وقت کے تعین کے ساتھ ریکارڈ ہوتی ہے، اور بعد میں اُس کو تحریری شکل بھی دی جاتی ہے۔ لہٰذا نہ یہ زبانی کلامی بات ہے، نہ تعاطی ہے، اور نہ وکیل اور اصیل کے ایک ہونے کا اعتراض اس پر وارد ہوتا ہے۔

قرآن کریم نے شہد بالحق وهم یعلمون (الزخرف: ۸۶) فرما کر یہ ضروری قرار دیا ہے کہ جو شہادت دی جائے، مکمل علم حاصل کر کے دی جائے۔ پورا علم حاصل کئے بغیر اس طرح کے مفروضے قائم فرمالینا اور اُن کی بنیاد پر کسی غلط بات کی تشہیر کرنا نہ جانے کس چیز کا متبادل ہے؟ واللہ سبحانہ اعلم۔

مبیع کا بینک کے ضمان میں آنا

مرابحہ کی عملی تطبیق پر تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جو چیز وکیل کے ذریعے بینک خریدتا ہے، وہ اُس کے ضمان میں نہیں آتی۔ یہ اعتراض بھی ایسا ہے کہ اگر واقعی ثابت ہوجائے تو معاملہ ناجائز ہوگا۔ لیکن یہاں بھی وہی افسوسناک صورت ہے کہ واقعے کی تحقیق نہیں فرمائی گئی، بلکہ یہاں صورت حال اور بھی زیادہ سنگین ہے کہ مرابحہ کی دستاویز کی جس عبارت کی بنیاد پر یہ فرمایا گیا ہے کہ مبیع بینک کے ضمان میں نہیں آتی، اُسے آخر کا حصہ حذف کر کے نقل فرمایا گیا ہے جس سے عبارت کا اصل مطلب ہی بدل گیا ہے۔ یہ عبارت ''مروّجہ اسلامی بینکاری'' نامی کتاب کے صفحہ ۲۳۹ اور ۲۴۰ پر اس طرح نقل فرمائی گئی ہے جس میں خریدار بینک سے کہتا ہے کہ آپ فلاں چیز خریدنے کے لئے ہمیں وکیل بنادیں، پھر ہم وہ چیز آپ سے خریدیں گے:

I/ We shall immediately acquire the assets from you.... failing which we undertake to

compensate you for any actual loss suffered...[etc].

جس کا ترجمہ یوں فرمایا گیا ہے:

"ہم آپ سے مال فوراً خرید لیں گے ...تاخیر کی صورت میں ہم عہد کرتے ہیں کہ ہم آپ کے اصلی نقصان کو پورا کریں گے ....{وغیرہ}

حالانکہ اصل عبارت یوں ہے:

i. We shall immediately acquire the Assets from you on the basis of Murabaha failing which we undertake to compensate you for any actual loss suffered (not being opportunity costs) by selling the assets to a third party.

"ہم آپ سے وہ اثاثے فوراً مرابحہ کی بنیاد پر خرید لیں گے اور اگر ہم نے ایسا نہ کیا تو ہم ذمہ داری لیتے ہیں کہ کسی ایسے حقیقی نقصان کی ہم تلافی کریں گے جو وہ اثاثے کسی تیسرے فریق کو بیچنے کے نتیجے میں آپ کو پہنچے، بشرطیکہ وہ متوقع نفع کا نقصان نہ ہو۔

اس عبارت میں سے خط کشیدہ حصے کو حذف کر کے نقطے لگا دیئے گئے ہیں، اور اُس سے آگے کی عبارت کو نقطوں اور {وغیرہ} کہہ کر حذف کر دیا گیا ہے جس کے ذریعے یہ تأثر دیا گیا ہے کہ ہر قسم کے نقصان کی ذمہ داری گاہک پر ڈال دی گئی ہے، حالانکہ عبارت کی حذف شدہ عبارت اس کی تردید کرتی ہے۔ نیز "حقیقی نقصان" کا ترجمہ "اصلی نقصان" کیا گیا ہے جس سے ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ اگر اثاثے ہلاک ہوگئے تو اُس نقصان کو گاہک پورا کرے گا، حالانکہ اس لفظ کا صحیح ترجمہ "حقیقی" یا "واقعی نقصان" ہے۔ اس تصرف کے بارے میں یہ بدگمانی ہوسکتی ہے کہ عبارت میں

یہ قطع وبرید جان بوجھ کر فرمائی گئی ہے، لیکن ہمارا حسن ظن یہ ہے کہ کتاب لکھنے والے حضرات نے جان بوجھ کر یہ عبارت حذف نہیں فرمائی، بلکہ درحقیقت اکثر تبصرے چونکہ "یحدث بکل ماسمع" کی بنیاد پر ہورہے ہیں، اس لئے یہ تبصرہ بھی ایسا ہی ہے۔ ان حضرات نے اصل کاغذات دیکھنے کی زحمت گوارا فرمائی ہی نہیں، کسی اور صاحب نے جتنی عبارت انہیں لاکر دیدی، اُسی کی بنیاد پر انہوں نے حکم لگا دیا، اور اُن صاحب سے یہ بھی نہ پوچھا کہ عبارت کے آخر میں جو نقطے لگے ہوئے ہیں، وہ ظاہر کررہے ہیں کہ یہاں سے کوئی عبارت حذف ہوئی ہے، وہ عبارت کیا ہے؟ اور اُس کے حذف کرنے سے مطلب تو نہیں بدل جاتا؟ بہرحال! یہ قصداً قطع وبرید نہیں ہے، بلکہ صورت حال وہی ہے کہ معمول کے مطابق واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر سنی سنائی بات پر بھروسہ کرکے فیصلہ کرلیا گیا ہے۔

اب سنئے کہ اصل حقیقت کیا ہے؟ مبیع کے بینک کے ضمان میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ بینک کی ملکیت میں ہے، اور گاہک کو بیچی نہیں گئی، اُس وقت تک اگر وہ وکیل کی تعدی کے بغیر ہلاک ہوجائے یا اُس میں کمی آجائے تو نقصان بینک کا ہو، کیونکہ جب تک وہ وکیل کے قبضے میں ہے، اُس کے پاس بینک کی امانت ہے۔ یہ بات اُس ایجاب کی عبارت سے جو اوپر نقل کی گئی ہے، شرعاً، عرفاً اور قانوناً ہر طرح ثابت ہوجاتی ہے، کیونکہ اُس میں وکیل کہتا ہے کہ: "یہ اثاثے جو آپ کی نیابت میں آپ کے وکیل کی حیثیت سے قبضے میں لئے گئے ہیں، اس دستاویز پر دستخط کرنے کے وقت تک خرچ نہیں کئے گئے ہیں، اور اُس وقت تک نہ خرچ کئے جائیں گے، اور نہ کسی کو بیچے جائیں گے جب تک ہم اُنہیں بینک سے خرید نہ لیں۔" جب یہ عبارت واضح طور پر کہہ رہی ہے کہ وہ اثاثے "آپ کی نیابت میں" ہمارے قبضے میں ہیں، تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ملکیت اور اُسکے تمام حقوق وفرائض بشمول ضمان موکل یعنی بینک کے ہیں۔ آرڈر فارم کی مذکورہ عبارت سے اس بات کی نفی نہیں

ہوتی، بلکہ اگر گاہک کو بیچنے سے پہلے اُس کی تعدی کے بغیر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو گاہک پر اُس کا کوئی تاوان نہیں آتا، کیونکہ آرڈر فارم کی عبارت میں صاف مذکور ہے کہ گاہک صرف اُس صورت میں حقیقی نقصان کی ذمہ داری لے رہا ہے جب وہ اُس چیز کو خریدنے کا وعدہ پورا نہ کرے، اور بینک وہ چیز اپنی ملک ہونے کی بناپر کسی تیسرے شخص کو صحیح سالم حالت میں بیچے، اور اس بیچنے سے پوری لاگت وصول نہ ہو۔اس صورت میں لاگت اور وصول شدہ قیمت کے درمیان جوفرق ہوگا، گاہک وہ فرق بینک کو ادا کرے گا۔ ساتھ ہی اس عبارت کے حذف کردہ حصے میں یہ وضاحت بھی کردی گئی ہے کہ لاگت میں متوقع نفع (opportunity cost) شامل نہیں ہے۔یعنی سودی بینکوں میں اگر کوئی شخص وعدہ خلافی کرے تو بینک اُس سے جوہرجانہ وصول کرتا ہے، اُس میں یہ بات بھی مدنظر ہوتی ہے کہ اگر بینک یہ رقم اتنے دن اپنے سودی کاروبار میں لگاتا تو اُسے کتنا نفع ہوتا؟ اس فوت شدہ متوقع نفع کو opportunity cost کہا جاتا ہے، جسے عربی میں "الفرصة الضائعة" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مذکورہ عبارت میں یہ صراحت کردی گئی ہے کہ گاہک سے وہ متوقع نفع وصول نہیں کیا جائے گا، بلکہ لاگت وصول ہونے میں جوکمی رہ گئی ہے، صرف وہ وصول کی جائے گی۔اس وصولیابی کی بنیاد وہ اصول ہے جس کی تفصیل پیچھے گذرچکی ہے کہ جس وعدے کو قضاءً لازم قرار دیا جائے، اُس کی وعدہ خلافی کرنے والے کو اُس حقیقی نقصان کی تلافی کا پابند بنایا جاسکتا ہے جو موعودلہ کو اُس کی وعدہ خلافی کی وجہ سے لاحق ہو۔اس کا مبیع کے ضمان میں ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ عبارت میں لفظ ''فوراً'' پر اعتراض فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بحیثیت وکیل خریداری اور بحیثیت اصیل خریداری میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا جس میں وہ چیز بینک کے ضمان میں آئے۔اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ واقعۃً اس لفظ ''فوراً'' سے اگر یہ شبہہ پیدا ہوتو کچھ بعید نہیں ہے، اور یہ لفظ غلط فہمی

پیدا کرسکتا ہے، اور بعض بینکوں میں ہمارے اعتراض کی وجہ سے یہ لفظ بدل بھی دیا گیا ہے، لیکن آپ نے دیکھا کہ وکیل خریداری کرنے کے بعد عقد مرابحہ کا ایجاب تحریری طور پر بینک کے پاس بھیجتا ہے، اور جب تک بینک کی طرف سے قبول نہ ہو جائے اُس وقت تک وہ مبیع وکیل کے پاس بطور امانت رہتے ہیں، لہٰذا عملاً دوسری خریداری اتنی جلدی نہیں ہوتی کہ بیچ میں کوئی وقفہ نہ ہو۔ قانوناً بھی ایسے حالات میں ''فوراً'' کا مطلب یہی لیا جاتا ہے کہ اتنا وقت گذر سکتا ہے جو معاملے کی نوعیت کے لحاظ سے ضروری ہو۔

یہاں یہ واضح کردینا بھی مناسب ہے کہ یہ ساری بحث آرڈر فارم کی اُس عبارت پر تھی جو اعتراض میں نقل کی گئی تھی۔ بعض بینکوں میں اس عبارت کو مزید واضح کردیا گیا ہے جس میں ایک طرف ''فوراً'' کے بجائے ''معقول مدت میں'' کے الفاظ ہیں، اور دوسری طرف صراحۃً یہ کہہ دیا گیا ہے کہ ''حقیقی نقصان'' کا مطلب صرف لاگت اور قیمت فروخت کا فرق ہے، جس میں فرصت ضائعہ شامل نہیں ہے۔

قبضِ امانت اور قبضِ ضمان

یہاں ایک اور بحث بھی چھیڑی گئی ہے، اور وہ یہ کہ فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ قبضِ امانت قبضِ ضمان کے لئے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے نیا قبضہ کرنا ضروری ہے۔ یہاں بینک کا گاہک جب وکیل کی حیثیت سے مبیع پر قبضہ کرتا ہے تو اُس کا قبضہ قبضِ امانت ہوتا ہے، پھر جب وہ اثاثے بینک سے خرید لیتا ہے تو وہ قبضہ قبضِ ضمان ہوتا ہے، لہٰذا پہلے سے کیا ہوا قبضہ اُس کے لئے کافی نہیں ہے۔ اُس کے لئے نیا قبضہ ضروری ہے۔ اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ بینکوں میں مرابحہ کے طریقے کو جائز قرار دیتے وقت یہ پہلو بھی علماء کرام کی نظر سے اوجھل نہیں رہا، بلکہ اس پہلو پر بھی تفصیل کے ساتھ غور ہوا ہے۔ اس موضوع پر ہندوستان کے ایک معروف عالم مولانا

مفتی زید باندوی صاحب مدظلہم نے، جو مشہور بزرگ حضرت مولانا محمد صدیق باندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ ہیں، اپنے ایک مقالے میں غیر سودی بینکوں کے مرابحہ پر بحث کرتے ہوئے جس طرح روشنی ڈالی ہے، بندے کی نظر میں وہ کافی وافی ہے، اس لئے میں ذیل میں ان کا یہ پورا مضمون ان کے شکریہ کے ساتھ بلفظہٖ نقل کرتا ہوں۔ وہ بینکوں میں ہونے والے مرابحہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

تجدید قبضہ کی بحث

البتہ مذکورہ بالا صورت میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ وکیل بالشراء نے جب سامان خریدا اور مؤکل (ادارہ) کی طرف سے قبضہ بھی کرلیا تو ظاہر ہے کہ یہ قبضہ بر بناء وکالت مؤکل کی طرف سے ہوا ----اور یہی وکیل جب اسی سامان کو ادارہ سے خریدے گا تو مشتری ہوگا اور ادارہ کی حیثیت بائع کی ہوگی۔

اب یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وکیل بالشراء کا مبیع پر سابق قبضہ (جو بحیثیتِ وکیل تھا) حادث قبضہ کے لئے کافی ہوگا یا نہیں جواب بحیثیتِ مشتری کے ہوگا۔

قبضہ کے اقسام

اس سلسلہ میں فقہاءِ کرام نے جو ضابطہ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: قبضہ امانت، قبضہ ضمان، پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ضمان بنفسہٖ ضمان لغیر ہ ۔ ہر ایک کا حکم جداگانہ ہے۔

ا۔ مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہٖ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شے مغصوب پر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں، بہر حال سابق قبضہ جدید قبضہ کے

لئے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بنفسہٖ ہے اور مغصوب شے بہر صورت مضمون بنفسہٖ ہے۔

۲- اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان لغیرہ کا ہے' مثلاً شے مرہون پر راہن کا قبضہ، کیونکہ در حقیقت رہن امانت ہوا کرتا ہے البتہ مضمون بالغیر (یعنی قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے۔ گویا یہ مضمون بنفسہٖ نہیں بلکہ بالغیر ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شے مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

۳- اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضہ (یعنی بیع کے لئے) کافی نہ ہوں گے بلکہ تجدیدِ قبضہ شرط ہے۔ یہ ساری تفصیل شرح و بسط کے ساتھ بدائع الصنائع میں منقول ہے۔

و جملة الكلام فيها أن يد المشترى قبل الشراء إما أن كانت يد ضمان وإما أن كانت يد أمانة، فأما إن كانت يد ضمان بنفسه وأما إن كانت يد ضمان لغيره۔۔۔إلى أن قال۔۔۔وإن كانت يد المشترى يد أمانة كيد الوديعة والعارية لا يصير قابضاً إلخ۔ (بدائع الصنائع ج/۵ ص ۲۴۸)

مذکورہ بالا تفصیل کے پیشِ نظر جب وکیل بالشراء کا قبضہ کرنا قبضہ امانت ہے نہ کہ قبضہ ضمان، اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہ قبضہ (جو بحیثیتِ وکیل تھا) جدید قبضہ کے لئے کافی نہ ہو جو اب بحیثیتِ مشتری ہوگا بلکہ تجدیدِ قبضہ شرط قرار دی جائے۔ واللہ اعلم

اسلئے بہتر صورت یہ ہے کہ ادارہ کا آدمی خود مبیع پر قبضہ کرے اور دوبارہ پھر یہ مشتری جدید معاملہ کر کے بحیثیتِ مشتری قبضہ کرے واللہ اعلم۔

لیکن اگر ایسا نہیں کیا جاتا بلکہ مشتری سابق قبضہ پر کفایت کرتا ہے تو یہ معاملہ درست ہوگا یا نہیں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

قبضہ وتسلیم کی حقیقت

وہ یہ کہ شرعی قبضہ کا یہ مطلب نہیں ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ ہاتھوں سے پکڑ لے یا مبیع کو منتقل کر کے اپنے مقام پر لے آئے۔

قبضہ کی یہ تفسیر دوسرے ائمہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں تو ہے۔

وقال الشافعي رحمه الله تعالى 'القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية وأما في الدراهم والدنانير فتناولهما بالبراجم وفي الثياب بالنقل. (بدائع ج/۵ ص ۲۴۴)

لیکن فقہاء احناف کے نزدیک شرعی قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔ ان کے نزدیک قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان باعتبارِ حقیقت یا باعتبارِ عرف و عادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس

میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کرسکے گو مبیع
ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي هو أن يخلّي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلّما للمبيع والمشترى قابضاً۔ (بدائع ج/۵ ص ۲۴۴)

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً وحقيقةً۔ (بدائع ج/۵ص ۱۴۸)

و لهذا كانت التخلية تسليما و قبضا فيما لا مثل له۔
(بدائع ج/۵ص ۲۴۴)

قبضہ کی اگر مذکورہ بالا تفسیر کو پیشِ نظر رکھا جائے جس کا حاصل بائع کی جانب سے تسلیم اور مشتری کی جانب سے قدرت ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس طرح کا قبضہ مندرجہ بالا صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وکیل بالشراء (جو بعد میں مشتری بن رہا ہے) جس کے قبضہ میں مبیع موجود ہے (مفروضہ صورتِ مسئولہ میں) اس کی طرف سے تسلیم تو پائی جاتی ہے، اور ادارہ کو قدرت بھی حاصل ہوتی ہے، اگر ادارہ چاہے تو مبیع میں تصرف کرے اور وکیل بالشراء اس میں کچھ نہیں کرسکتا۔ اسلئے اس صورت میں ادارہ کا قبضہ تو حکماً ہو ہی گیا، کیونکہ تخلیہ پایا گیا (گو مبیع حقیقۃً وکیل بالشراء کے قبضہ میں ہے) اس کے بعد پھر اس کا قبضہ کرنا یہ گویا قبضہ ثانیہ ہے جو بحیثیتِ مشتری کے ہے واللہ اعلم۔

اور مبیع کا وکیل کے پاس ہی موجود رہنا یہ ادارہ کے قبضہ کے منافی نہیں، بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک شے بائع کے پاس موجود ہے' لیکن معاملہ ہوجانے کے بعد مشتری کو اس پر قابض کہا جاتا ہے، مثلاً ذیل کے مسئلہ میں:

ولو اشترى من انسان كرّاً بعينه ودفع غرائره وأمره بأن يكيل فيها ففعل صار قابضا' سواء كان المشترى حاضراً أو غائباً' لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشترى بنفس العقد ' فصح أمر المشترى لأنه تناول عينا هو ملكه فصح أمره ' و صار البائع وكيلا له وصارت يده يدَ المشترى. وكذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشترى صار قابضا إلخ. (بدائع ج ۵/ ص ۲۴۷)

اسلئے مذکورہ بالا تصریح کے پیشِ نظر یہ کہنے کی گنجائش نظر آتی ہے کہ اگرچہ مبیع وکیل بالشراء کے پاس موجود ہے، لیکن تسلیم وتمکین کی وجہ سے حکماً (نیا) قبضہ پایا گیا اسلئے یہ صورت بھی جائز ہونا چاہیے۔

جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء نے قبضۂ امانت کو باوجود یکہ قبضۂ ضمان کے لئے کافی نہیں سمجھا، لیکن اس کے بعد ان الفاظ میں اس قسم کی صورتوں کا استثناء بھی فرمایا ہے جن میں حکماً قبضہ (قدرتِ تصرف) پایا جاتا ہے۔

لا يكون قابضاً إلا إذا ذهب المودع والمستعير إلى العين، وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها

فيصير الآن قابضا بالتخلية. (البحر الرائق ج/٦ ص ٨٧، شامی ج/۴ ص ١١٢)

لا يصير قابضا إلا أن يكون بحضرته أو يذهب إلى حيث يتمكن من قبضه بالتخلى. (بدائع الصنائع ج/۵ ص ٢٤٨)

غالباً یہی وجہ ہے کہ حضرت تھانویؒ نے ثمن کے اُدھار کے ساتھ بیع مرابحہ کا جواز تجدیدِ قبضہ کے بغیر اس صورت میں تحریر فرمایا ہے جس میں مال لانے والے کی حیثیت اجیر کی ہوتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ وہ بھی قبضۂ امانت ہے ملاحظہ ہو:

''عمرو نے زید کو ۹۷ روپے مال لانے کے واسطے دیئے، اور تین روپے خریداری کی اجرت دی۔ زید نے مال خرید کر اپنے ہی مکان یا دکان پر اتارا، عمرو کے مکان دکان پر نہیں اتارا۔ عمرو نے مال منگوانے کے قبل شرط کرلی تھی کہ جس وقت تم ہمارا مال جوڑ وادوگے ہم کو اختیار ہوگا، خواہ ہم تم کو دیں یا اپنے مکان پر لے جائیں اور تم کو نہ دیں' عمرو نے جوڑنے کے بعد زید سے دریافت کیا کہ یہ مال تم کس طرح خریدتے ہو؟ زید نے کہا پانچ ماہ کے لئے لیتا ہوں اور اٹھارہ روپے کے منافع سے دونگا۔

جواب: یہ بیع مرابحہ بتاً جیل الثمن ہے اور بقیودِ مذکورہ سوال درست ہے۔ (امداد الفتاویٰ ج/۳ ص ۴۲، سوال ۳۹)

خلاصۂ کلام

یہ کہ صورتِ مسئولہ میں وکیل بالشراء کا اس مبیع کو مؤکل سے خرید لینے میں کوئی حرج نہیں اور ابتداءً اس کا قبضہ قبضۂ وکالت منجانب

مؤکل تھا اور ثانیاً اس کا قبضہ بحیثیت مشتری تھا۔ تجدیدِ قبضہ شرط ضرور ہے لیکن حکمی ومعنوی طور سے قبضۂ ثانیہ پایا جاتا ہے۔

اور جس طریقہ سے بائع مشتری کا وکیل بن سکتا ہے، اور یہ وکیل بنانا ہی قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ ماقبل کی بدائع کی عبارت میں گزرا، اسی طرح وکیل بالشراء کا مشتری بننا اور مؤکل کا بائع بننا بھی درست ہوگا۔ یعنی جس طریقہ سے وکالت اور بیع و شراء علی سبیل التعاقب بغیر کسی فصل وحقیقی تجدیدِ قبضہ کے بغیر جمع ہوسکتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی وکالت اور بیع و شراء بغیر کسی فصل وتجدیدِ قبضہ کے بغیر جمع ہوجائیں گے۔ واللہ اُعلم۔''

(جدید فقہی مباحث، بحث المرابحۃ، مقالہ از مفتی محمد زید باندوی صاحب، ج: ۳ ص: ۴۸۳ تا ۴۸۸، طبع: ادارۃ القرآن)

واضح رہے کہ حضرت مولانا مفتی مجاہد الاسلام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ہندوستان کی مجمع الفقہ الاسلامی کی طرف سے سن ۱۹۹۰ء میں غیر سودی بینکاری اور خاص طور پر مرابحہ پر بحث کرنے کے لئے ایک وسیع مذاکرہ منعقد کیا تھا جس میں ہندوستان کے اطراف سے اہل فتویٰ علماء کی ایک بڑی تعداد نے شرکت کی تھی، اور بہت سے حضرات نے مرابحہ پر مقالے لکھے تھے، جن میں سے تقریباً بارہ علماء نے مرابحہ مؤجلہ جائز قرار دے کر اُسے غیر سودی بینکاری میں استعمال کرنے کے دلائل دیئے ہیں۔ ان مقالات میں بعض جزوی تفصیلات میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے، لیکن بہ حیثیت مجموعی اکثریت کا رُجحان جواز ہی کی طرف رہا ہے۔ اور آخر میں مرابحہ کو غیر سودی بینکاری میں استعمال کرنے کے جواز پر اس اجتماع نے قرار داد منظور کی ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد زید باندوی صاحب مدظلہم کا یہ مقالہ بھی اسی مذاکرے میں پیش ہوا تھا۔

مرابحہ اور سودی قرض میں فرق

عام طور پر یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ مرابحہ مؤجلہ اور سودی قرض میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن اول تو یہ بات کچھ ایسی ہی ہے جیسے "إنما البيع مثل الربوا" جس کے شان نزول میں اوپر یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ اس سے مراد وہی بیع تھی جس میں اُدھار کی وجہ سے قیمت زیادہ کردی جاتی تھی، اس لئے اس کا اتنا ہی جواب کافی ہے جو قرآن کریم نے دیا ہے کہ: "أحلّ الله البيع وحرّم الربوا" لیکن واقعہ یہ ہے کہ مرابحہ مؤجلہ جس طرح غیر سودی بینکاری میں استعمال ہوتا ہے، اُس میں اور سودی قرض میں متعدد نمایاں فرق ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) سودی قرض میں بینک کو اس بات سے غرض نہیں ہوتی کہ قرض لینے والا اس قرض کو کہاں استعمال کرے گا، یہ قرض کسی بھی مقصد کے لئے لیا جاسکتا ہے، چنانچہ بسااوقات یہ قرض اپنے واجب الادا بلوں کی ادائیگی کے لئے، کبھی اپنے ملازمین کو تنخواہیں دینے کے لئے اور کبھی اپنی ذاتی ضروریات میں خرچ کرنے کے لئے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف مرابحہ صرف اُسی صورت میں ممکن ہے جب بینک کے گاہک کو واقعی کوئی چیز خریدنی ہو۔ لہٰذا مرابحہ نہ بلوں کی ادائیگی کے لئے استعمال ہوسکتا ہے، نہ تنخواہیں دینے کے لئے، نہ اوور ڈرافٹ کے لئے۔ یہ اُسی صورت میں استعمال ہوگا جب واقعی کوئی خریداری مقصود ہو۔

(۲) مرابحہ میں چونکہ یہ شرط ہے کہ جس چیز پر مرابحہ ہورہا ہے، وہ بینک کے قبضے اور ضمان میں آئے، اس لئے یہ اُسی وقت ممکن ہے جب خریدی جانے والی چیز ایسی ہو جس پر بینک کے قبضے کا واضح تصور ہوسکے، اور اُس کا قبضہ وکیل کے قبضے سے ممتاز ہوسکتا ہو۔ جن چیزوں میں ایسا نہیں ہوسکتا، اُن میں مرابحہ بھی نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ ہمارے سامنے ایسی متعدد صورتیں آئیں جن میں قبضے کا ممتاز ہونا ممکن نہیں تھا،

وہاں مرابحہ کو منع کیا گیا۔ مثلاً بعض تجارتی اداروں کو گیس کی خریداری کے لئے تمویل کی ضرورت تھی، انہوں نے یہ تجویز دی کہ گیس پر مرابحہ کرلیا جائے، لیکن چونکہ قبضے اور ضمان کی شرائط پوری نہیں ہوسکتی تھیں، اس لئے یہ تجویز رد کردی گئی۔ یہی صورت بجلی کی خریداری میں پیش آئی۔ اسی طرح غیر سودی بینکوں میں سونے چاندی میں بھی مرابحہ ممنوع ہے۔

(۳) مرابحہ میں چونکہ بینک کوئی چیز خرید کر بیچتا ہے، اس لئے وہ چیز پہلے اُس کے ضمان میں آتی ہے، اور آگے بیچنے سے پہلے اگر وہ ہلاک ہوجائے تو نقصان بینک کو اُٹھانا پڑتا ہے، جبکہ سودی قرضوں میں بینک کو اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ اگرچہ عام طور سے بینک کے قبضے میں اُس چیز کے رہنے کا دورانیہ بہت مختصر ہوتا ہے، لیکن بعض صورتوں میں یہ وقفہ کافی لمبا بھی ہوجاتا ہے، اور ایسی صورتیں عملاً پیش آئی ہیں کہ بینک کو اُس چیز کی تباہی کا نقصان برداشت کرنا پڑا۔

(۴) سودی قرضوں میں اگر مقروض شخص وقت پر قرض ادا نہ کرے تو اُس پر سود بڑھتے رہنے کی وجہ سے بینک کی آمدنی مسلسل بڑھتی جاتی ہے۔ غیر سودی بینکاری میں اگر مقروض تنگدستی کی وجہ سے بروقت ادائیگی نہ کرسکے تو اُسے کوئی اضافی رقم دینی نہیں پڑتی۔ البتہ اگر مال دار ہونے کے باوجود وہ بروقت ادائیگی نہ کرے تو اُسے تأخیر کے مطابق رقم صدقہ کرنی پڑتی ہے، مگر اُس سے بینک کی آمدنی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

(۵) سودی بینکوں میں ایک شخص سودی قرض لے کر جو ناجائز اور حرام کام کرنا چاہے، کرسکتا ہے، سودی بینک کو اُس سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، لیکن غیر سودی بینکاری میں مرابحہ اُسی وقت کیا جاسکتا ہے جب خریدی جانے والی چیز شرعاً حلال ہو، چنانچہ ایسی چیزوں کی خرید وفروخت مرابحہ کے ذریعے ممکن نہیں ہے جن کو ملکیت میں لانا شرعاً حرام یا ناجائز ہے، مثلاً سنیما، لاٹری کے ٹکٹ، سودی اداروں کے حصص، یا

سودی بانڈ وغیرہ

(۶) سودی بینکوں میں جو قرضے جاری کئے جاتے ہیں، چونکہ اُنکا حقیقی اثاثوں سے براہ راست کوئی رابطہ نہیں ہوتا، اس لئے وہ اُس مصنوعی زر پیدا کرنے کا بہت بڑا سبب ہوتے ہیں، جن کے پیچھے کوئی حقیقی مالیت نہیں ہوتی، اور جسکی وجہ سے پوری دنیا کی معیشت ایک غبارے کی شکل اختیار کر گئی ہے۔ مرابحہ میں یہ ممکن ہی نہیں ہے۔

(۷) سودی قرضوں میں ہر وقت یہ بات ممکن ہے کہ بینک اپنے واجب الوصول قرضے کسی دوسرے کو بیچ دے، اور سودی اداروں میں قرضوں کی خرید و فروخت کا عام چلن ہے، لیکن مرابحہ میں جو رقم واجب الادا ہوتی ہے، وہ شرعاً کسی اور کو فروخت نہیں کی جا سکتی، اور اس طرح قرضوں کی خرید و فروخت سے جو سنگین خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، اور جو موجودہ معاشی بحران کا بہت بڑا سبب ہیں۔ مرابحہ کے عقود اُن سے پوری طرح محفوظ ہیں۔

(۸) سودی بینکوں میں قرض لینے والے سرمایہ دار اپنی سہولت کے لئے بینک سے دن رات یہ معاملہ کرتے رہتے ہیں کہ قرض کی میعادیں اور قسطیں بدل کر ہمارے سود میں کمی یا اضافہ کر دو جسے Rescheduling کہا جاتا ہے۔ مرابحہ میں جو قیمت ایک مرتبہ متعین ہو گئی، وہ ہمیشہ کے لئے متعین رہتی ہے، اور اُس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

(۹) سودی بینکوں سے قرض لینے والے وقت پر قرض ادا کرنے سے بچنے کے لئے بینک سے یہ معاملہ کر لیتے ہیں کہ جتنی رقم ہم پر واجب الادا ہوئی ہے، اُسے اب نیا قرض سمجھ کر مزید سود طے کر لو جسے rollover کرنا کہا جاتا ہے۔ غیر سودی بینکوں کے لئے مرابحہ میں ایسا کرنا ممنوع ہے، اس لئے وہ ایسا نہیں کر سکتے۔

(۱۰) سودی بینکوں میں یہ طریقہ عام ہے کہ ایک بینک کے پاس طویل

المیعاد قرضے واجب الوصول ہیں، اور دوسرے بینک کے پاس قصیر المیعاد قرضے ہیں، یہ دونوں اپنے قرضوں کا تبادلہ کرتے رہتے ہیں جسے swap کہا جاتا ہے، اور اس میں قرضوں کی رقموں میں تفاضل ہوتا ہے۔ مرابحہ میں اس قسم کا تبادلہ ممکن نہیں ہے۔

غرض اس قسم کے بہت سے فرق ہیں جو مرابحہ اور سودی قرض کو واضح طور پر ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر دنیا کے تمام بینک مرابحہ ہی کو ٹھیک ٹھیک اختیار کرلیں تو اس سے بھی بینکاری کی دنیا میں انقلاب آسکتا ہے۔

اِجارہ

ایک اور طریقہ جو غیر سودی بینکاری میں استعمال ہوتا ہے، اجارہ کا طریقہ ہے۔ عام طور سے یہ طویل المیعاد تمویل کے متبادل کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کا استعمال کاروں میں زیادہ کثرت سے ہورہا ہے۔ سودی نظام کے تحت کوئی شخص کار خریدنا چاہے، اور اُس کے پاس پوری رقم نہ ہو تو وہ یا تو بینک سے سود پر قرض لے کر کار خریدتا ہے، اور بینک اُس سے قسط وار قرض مع سود وصول کرتا رہتا ہے، یا پھر لیزنگ کا وہ طریقہ اختیار کرتا ہے جس میں بینک کار کا مالک ہونے کے باوجود ملکیت کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتا، یہاں تک کہ اگر کار تباہ بھی ہوجائے تو وہ گاہک سے کرائے کے نام پر رقم وصول کرتا رہتا ہے۔

غیر سودی بینک اس کے بجائے گاڑی خود خریدتے ہیں، اور گاہک کو ایک طویل مدت، مثلاً تین سال سے پانچ سال تک کے لئے کرائے پر دیدیتے ہیں۔ کرایہ متعین کرتے وقت وہ اس بات کو مدنظر رکھتے ہیں کہ تین سال کی مدت میں اُنہیں اپنی لاگت کچھ نفع کے ساتھ وصول ہوجائے۔ اُس کے بعد وہ گاڑی گاہک کو معمولی قیمت پر بیچ دیتے ہیں، یا بلا قیمت دیدیتے ہیں۔

اس طریق کار کی اجازت مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ دی گئی ہے:

(۱) مالیاتی ادارہ جو گاڑی کرائے پر دے رہا ہے، کرایہ داری کی مدت کے دوران گاڑی کے مالک کی حیثیت سے وہ ملکیت کی پوری ذمہ داری اُٹھائے، یعنی اگر وہ گاڑی گاہک کی کسی غفلت یا تعدی کے بغیر تباہ ہوجائے تو نقصان بینک کا ہو۔

(۲) گاڑی کے بنیادی طور پر قابل انتفاع ہونے کے لئے جتنی مرمت کی ضرورت ہے، اُس کے اخراجات بینک کے ذمہ ہوں۔

(۳) اجارہ کے عقد میں یہ شرط نہ ہو کہ مدت اجارہ کے بعد یہ گاڑی مستأجر کو بیچ دی جائے گی، یا ہبہ کردی جائے گی۔

(۴) اجارہ شروع کرتے وقت اجرت معلوم ہو، اور آئندہ اُس میں کمی بیشی کا ایسا معیار مقرر ہو جو مفضی الی النزاع نہ ہو۔

ان شرائط کے ساتھ اگر اجارہ ہو تو شاید اس کے جواز میں اہل فتویٰ کی دو رائیں نہ ہوں۔ لیکن غیر سودی بینکاری میں اس طریق کار کو اختیار کرنے پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں، اُن کا خلاصہ مندرجہ ذیل امور ہیں:

(۱) یہ ایک حیلہ ہے، اس لئے اُسے مستقل معمول بنانا جائز نہیں۔

(۲) یہ طریق کار سرمایہ داروں کو کاروں اور کوٹھیوں کا مالک بنانے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس سے سرمایہ داروں کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے۔

(۳) اس میں چونکہ اجارے کے بعد گاڑی مستأجر کو بیچی جاتی ہے، یا ہبہ کی جاتی ہے، اس لئے یہ "صفقة فی صفقة" ہے، اس لئے ناجائز ہے۔

(۴) اس اجارے میں چھوٹی موٹی مرمت چونکہ مستأجر کے ذمے ڈالی جاتی ہے، اس لئے اس شرط فاسد کی بنا پر یہ معاملہ ناجائز ہے۔

(۵) اس اجارے میں آئندہ اجرت میں جو کمی بیشی کی جاتی ہے، وہ مجہول ہے، اس لئے جہالت اجرت کی وجہ سے یہ عقد جائز نہیں ہے۔

(۶) اجارے کے وقت مستأجر پر شرط لگائی جاتی ہے کہ وہ کچھ رقم سیکیورٹی ڈپازٹ کے طور پر جمع کرائے۔ یہ شرط بھی فاسد ہے جسکی وجہ سے اجارہ جائز نہیں ہے۔

آیئے اب دیکھتے ہیں کہ یہ اعتراضات کس حد تک درست ہیں۔

جہاں تک اس طریق کار کے حیلہ ہونے کا تعلق ہے، درحقیقت اس میں حیلے کا پہلو یہ ضرور ہے کہ اجارے کی اجرت مقرر کرتے وقت یہ بات مدنظر رکھی گئی ہے کہ اجارے کی مدت میں کرائے کے ذریعے مؤجر کو اتنی رقم مل جائے جس سے اُس کی لاگت بھی نکل آئے، اور اُس پر اُسے نفع بھی مل جائے، اور جب ایسا ہو جائے تو وہ یہ گاڑی مستأجر ہی کو بیچ دے، یا ہبہ کردے۔ لیکن جیسا کہ حیلے کی بحث میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے، ہر حیلہ ناجائز نہیں ہوتا۔ حیلے کے لئے جو عقد کیا گیا ہے، اگر وہ اپنی تمام شرائط پوری کرتا ہو تو ایسا حیلہ اُس تیسری قسم میں داخل ہوتا ہے جس کو فقہاء کرامؒ نے جائز قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا شرائط پر عمل کیا جائے تو اس اجارہ میں سودی قرض کے برعکس بینک کو ایک بڑا خطرہ مول لینا پڑتا ہے جو اُسے سود سے بالکل ممتاز کردیتا ہے، اس لئے کہ جو لوگ سودی بینکوں سے سود پر قرض لیتے ہیں، اُنہیں ہر حال میں قرض مع سود واپس کرنا ہوتا ہے، چاہے گاڑی خریدنے کے فوراً ہی تباہ ہو جائے۔ لیکن اجارہ میں یہ گاڑی تین چار سال تک بینک ہی کے ضمان میں رہتی ہے، یعنی اگر وہ تین چار سال کی مدت میں کسی بھی وقت تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ غیر سودی بینک تکافل کے تحت اس نقصان سے بقدر امکان تحفظ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا تحفظ ہر مالک حاصل کرسکتا ہے، اس سے اُس کے ضمان کی نفی نہیں ہوتی، اور تکافل کے ذریعے ہر نقصان کی پوری تلافی ہو بھی نہیں سکتی، اور بعض اوقات تکافل کے ادارے ناکام بھی ہو جاتے ہیں، ان ساری صورتوں میں نقصان بینک ہی کو اُٹھانا پڑتا ہے۔

صفقة فی صفقة کی شرعی حیثیت

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ یہ بات طے ہوتی ہے کہ کرایہ داری کی مدت پوری ہونے کے بعد گاڑی مستأجر کو بیع یا ہبہ کے ذریعے دیدی جائے گی، اس لئے یہ

"صفقة في صفقة" ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ یہی اعتراض شرکت متناقصہ پر بھی کیا گیا ہے، اس لئے یہاں اس مسئلے پر اصولی گفتگو کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

یہ اعتراض کچھ ایسے انداز سے کیا گیا ہے جیسے جن حضرات نے اجارہ اور شرکت متناقصہ پر بحث کی ہے، انہوں نے کبھی اس پہلو پر غور ہی نہیں کیا، حالانکہ خود میری کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" میں اس موضوع پر مفصل بحث ہے جس سے ان اعتراضات میں کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا۔ صورت حال یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ نے دو باتوں کے درمیان واضح فرق کیا ہے۔ ایک یہ کہ کوئی عقد کرتے وقت صلب عقد میں کوئی شرط لگادی جائے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ صلب عقد میں تو کوئی شرط نہ ہو، لیکن عقد سے ہٹ کر کوئی وعدہ کرلیا جائے۔ ذیل میں دونوں صورتوں کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل ذکر کی جاتی ہے:

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، یعنی صلب عقد میں کوئی شرط لگانا، اس کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے مختلف مذاہب بندے نے تکملہ فتح الملہم (صفحہ: ۳۹۴ ج:ا باب بيع البعير واستثناء ركوبه) میں تفصیل سے بیان کردیئے ہیں۔ یہاں میں صرف حنفیہ کا مذہب ذکر کرتا ہوں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عام حالات میں عقد کے ساتھ کوئی شرط لگانے سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، البتہ تین قسم کی شرطیں ہیں جو جائز ہیں، اور عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ ایک وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو، دوسرے وہ جو عقد کے ملائم ہو، جیسے رہن رکھنے یا کفالت یا حوالہ کی شرط، اور تیسرے وہ شرط جس پر عرف اور تعامل ہوگیا ہو۔

بیع بالوفاء

البتہ بعض فقہاء حنفیہ نے کچھ خاص صورتوں میں شرط کو جائز بھی کہا ہے،

جیسے بیع بالوفاء میں وفاء کی شرط اگر صلب عقد میں ہو تو اُس کو بھی بعض فقہاء حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے۔ صاحب نہایہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے علامہ زیلعی سے اس کا مطلب یہ نقل کیا ہے کہ بیع صحیح ہو جائے گی، اور مشتری کے لئے اُس سے فائدہ اُٹھانا بھی حلال ہوگا، لیکن چونکہ بیع میں یہ شرط ہے کہ جب کبھی بائع قیمت واپس لوٹائے گا، مشتری کو وہ دوبارہ بیچنی ہوگی، اس لئے مشتری کے لئے اُس مبیع کو آگے بیچنا جائز نہیں ہوگا۔ اور زیلعیؒ نے اسی قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عمل اسی قول پر ہے جسے زیلعیؒ نے ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

"وقيل: بيع يفيدالانتفاع به. وفي إقالة شرح المجمع عن النهاية: وعليه الفتوى۔"

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

"قوله: "وقيل بيع يفيد الانتفاع به." هذا محتمل لأحد قولين: الأول أنه بيع صحيح مفيد لبعض أحكامه من حل الانتفاع به إلا أنه لايملك بيعه. قال الزيلعي في الإكراه: وعليه الفتوى. الثاني: القول الجامع لبعض المحققين أنه فاسد في حق بعض الأحكام حتى ملك كل منهماالفسخ، صحيح في حق بعض الأحكام، كَحِلّ الأنزال ومنافع المبيع، ورهن في حق البعض حتى لم يملك المشترى بيعه من آخر، ولارهنه، وسقط الدين بهلاكه، فهو مركب من العقود الثلاثة كالزرافة فيها صفة البعير والبقر والنمر، جوز لحاجة الناس إليه بشرط سلامة البدلين لصاحبهما. قال في البحر:

وینبغی ألا یعدل فی الإفتاء عن القول الجامع. وفی النهر: والعمل فی دیارنا علی مارجحه الزیلعی."

(ردالمحتار ج:۵ ص:۲۷۷)

شاید یہ جواز کا قول اسی بنیاد پر ہے کہ یہ شرط متعارف ہوگئی ہے البتہ اکثر فقہاء حنفیہ نے اس صورت کو تو جائز قرار نہیں دیا کہ وفاء کی شرط صلب عقد میں لگائی جائے، اور ایسی صورت میں اُسے تمام احکام میں رہن قرار دیا ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے امام ابوالحسن ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل فرمایا ہے، لیکن اگر عقد بیع شرط سے خالی ہو، لیکن وفاء کی شرط عقد سے الگ ایک وعدے کے طور پر ذکر کی جائے تو اُسے درست قرار دیا ہے، اور ایسی صورت میں وعدے کو بھی لازم قرار دیا ہے، جیسا کہ پیچھے وعدے کی بحث میں گذر چکا ہے۔ اور اس کے بارے میں محیط میں فرمایا گیا ہے کہ:

"وبعض مشایخ سمرقند قالوا: إذا لم یکن الوفاء مشروطاً فی البیع یجعل هذا بیعاً صحیحاً فی حق المشتری حتی یحل له الانتفاع بالمشتری کما یحل له الانتفاع بسائر أملاکه، ویجعل رهناً فی حق البائع حتی لا یتمکن المشتری من بیعه، وإذا مات لا یورث عنه، وإذا جاء البائع بالمال یؤمر المشتری بأخذ المال وردّ المبیع علیه، ویجوز أن یکون للعقد الواحد حکمان وقد مر نظیر هذا فی السلم، وإنما فعلنا هکذا لحاجة الناس بعضهم إلی أموال البعض مع صیانتهم عن الوقوع فی الربا." (المحیط البرهانی کتاب البیوع، الفصل ۲۵ ج ۱۰ ص ۳۲۹ ط: إدارة القرآن)

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

”واختلفوا فى البيع الذى يسميه الناس بيع الوفاء أو بيع الجائز. قال أكثر المشايخ منهم السيد الإمام أبو شجاع والقاضى الإمام أبوالحسن على السُّغدى: حكمه حكم الرهن... والصحيح أن العقد الذى جرى بينهما إن كان بلفظ البيع لا يكون رهنا، ثم ينظر إن ذكرا شرط الفسخ فى البيع فسدالبيع، وإن لم يذكرا ذلك فى البيع وتلفظا بلفظة البيع بشرط الوفاء، أو تلفظا بالبيع الجائز، وعندهما هذاالبيع عبارة عن عقد غير لازم فكذلك. وان ذكرالبيع من غير شرط ثم ذكرالشرط على وجه المواعدة جاز البيع، ويلزمه الوفاء بالوعد، لأن المواعدة قد تكون لازمة، فتُجعل لازمة لحاجة الناس.“

(الفتاوى الخانية على هامش الهندية ج۲ ص ۱۶۴ و۱۶۵)

اور جامع الفصولین میں ہے:

”شرطا شرطا فاسدا قبل العقد، ثم عقدا لم يبطل العقد، ويبطل لو تقارنا. (فنقز)

بعض مشايخ زماننا قالوا: الشرط لو لم يكن فى العقد جعلناه بيعاً صحيحاً فى حق المشترى حتى ينتفع بالمبيع كسائر أملاكه، وجعلناه رهناً فى حق البائع حتى لم يجز بيع المبيع، ويُجبر المشترى على قبول الثمن وردّ المبيع على بائعه ، لأن هذا البيع مركب منهما كهبة بشرط عوض وهبة فى المرض وكثير من

الأحكام، يكون له حكمان وإنما جعلناه كذلك لحاجة الناس إليه حذراً عن الربى خصوصاً في ديارنا فإنهم ببلخ اعتادوا في هذا الباب الدين والإجارة الطويلة ولم يمكنهم في الكرم، والإجارة في الكرم لاتصح لما عرف، وببخارى اعتادوا الإجارة الطويلة ولم يمكنهم ذلك إلا بعد شراء الأشجار وهذا الشراء عقد وفاء فاضطُرّوا إلى ما قلنا، وما ضاق على الناس اتسع حكمه۔ "

پھر بعض فقہاء کرامؒ نے اس بات کی بھی صراحت فرمائی ہے کہ وفاء کا وعدہ چاہے بیع سے پہلے ہو، یا بیع کے بعد ہو، اُسے صلب عقد میں شرط لگانا نہیں سمجھا جائے گا، اور اُس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی، چنانچہ جامع الفصولین ہی میں فرمایا گیا ہے کہ:

"ولو تواضعا قبل البيع ثم تبايعا بلا ذكر شرط جاز البيع عند ح رحمه الله إلا إذا تصادقا أنهما تبايعا على ذلك المواضعة، وكذا لو تواضعا الوفاء قبل البيع ثم عقدا بلا شرط الوفاء فالعقد جائز، ولا عبرة للمواضعة السابقة." (جامع الفصولين، الفصل ۱۸ فی بیع الوفاء ج ۱ ص ۲۳۷ اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن)

اور جامع الفصولین میں اس مسئلے کو صرف بیع بالوفاء کے معاملے تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے ایک عام حکم کے طور پر اس طرح ذکر فرمایا ہے:

"شرطا شرطاً فاسداً قبل العقد ثم عقدا لم يبطل العقد، ويبطل لو تقارنا" (ایضا ص ۲۳۷)

علامہ شامیؒ نے بھی جامع الفصولین کی یہ عبارت نقل فرمائی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ پہلے وعدہ کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہو جانی چاہئے، کیونکہ انہوں نے بیع کو اسی بنیاد پر مبنی کیا ہے۔ لیکن علامہ خالد اتاسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس اعتراض کو ان الفاظ میں رد کیا ہے:

”بقي ما إذا ذكر الشرط قبل العقد ثم عقد خاليا عن الشرط، وقد ذكره في الثامن عشر من جامع الفصولين حيث قال: شرطا شرطاً فاسداً قبل العقد ثم عقدا لم يبطل العقد، ويبطل لو تقارنا اهـ لكن قال الفاضل ابن عابدين في رد المحتار: قلت: وينبغي الفساد لو اتفقا على بناء العقد عليه كما صرحوا به في بيع الهزل كما سيأتي آخر البيوع.اهـ أقول: هذا بحث مصادم للمنقول كما علمت، وقياسه على بيع الهزل قياس مع الفارق، فإن الهزل كما في المنار هو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له، ولا ما يصلح له اللفظ استعارةً، ونظيره بيع التلجئة، وهو كما في الدر المختار أن يُظهرا عقداً وهما لا يريدانه، وهو ليس ببيع في الحقيقة، فإذا اتفقا على بناء العقد عليه فقد اعترفا بأنهما لم يريدا إنشاء بيع أصلاً، وأين هذا من مسئلتنا؟ ومن راجع كلام هذا الفاضل قبيل كتاب الكفالة عند الكلام على بيع التلجئة من الدر المختار يظهر له الفرق بأجلى مما ذكرناه، وعلى كل حال فاتباع المنقول أسلم. والله أعلم۔“

(شرح المجلة للاتاسي ج ۲ ص ۶۱)

اور حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جامع الفصولین میں بھی پچھلے وعدے کو غیر مفسد اُس صورت میں فرمایا ہے جب وہ بیع کرتے وقت یہ تصادق نہ کریں کہ بیع اُس سابقہ وعدے کی بنیاد پر ہورہی ہے، لیکن اگر بیع کے عقد کے وقت اُنہوں نے اس قسم کی کوئی بات کہدی کہ اس بیع کو اُس سابق وعدے پر مبنی کیا جارہا ہے تو اس صورت میں صاحب جامع الفصولین نے بھی بیع کو جائز نہیں کہا، جیسا کہ اوپر کی عبارت میں ان کے الفاظ: ''ولو تواضعا قبل البيع ثم تبايعا بلا ذكر شرط جاز البيع عندح رحمه الله إلا إذا تصادقا أنهما تبايعا على ذلك المواضعة'' سے ظاہر ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ کو اعتراض اُس صورت پر تھا جب وہ بیع کی بناء اُس وعدے پر کریں، اُس صورت میں وہ اُسے فاسد قرار دینا راجح سمجھتے تھے، اور اس صورت کو جامع الفصولین میں بھی جواز سے مستثنیٰ کرکے فاسد کہا ہے۔ لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض معلوم نہیں ہوتا، لیکن یہ اُسی وقت ہے جب بیع کے وقت وہ اس بات کا ذکر کریں کہ یہ بیع اُس وعدے پر مبنی ہے، کیونکہ اُس صورت میں وہ بیع بالشرط بن گئی ہے جو ناجائز ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر بیع شرط سے خالی ہو، لیکن بیع سے پہلے وفاء کا وعدہ کرلیا گیا ہو تو وہ مفسد عقد نہیں ہوتا۔ اور حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ استدلال بھی فرمایا ہے کہ اس وعدے کو حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، اور حاجت اس کے بغیر مندفع نہیں ہوتی کہ وعدۂ سابقہ کو مفسد قرار نہ دیا جائے۔ ذیل میں حضرتؒ کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے:

سوال: فتاویٰ قاضی خان ج ۲ ص ۳۴۸ مطبوعہ نول کشور میں ہے: واختلفوا في بيع الوفاء أو البيع الجائز -- إلى أن قال -- وإن ذكر البيع من غير شرط ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة جاز البيع ويلزمه الوفاء بالوعد لأن

المواعيد قد تكون لازمة لحاجة الناس۔ اھ اس عبارت کا مطلب کیا ہے، آیا یہ بھی جائز ہے کہ بائع مشتری سے کہدے کہ تم بیع تو ہمارے ساتھ بلا شرط کردو، مگر ہم تم سے وعدہ کرتے ہیں کہ اتنی مدت میں اگر تم چاہوگے تو ہم تمہاری شے اسی قیمت میں واپس کردیں گے، یا اس قدر نفع کے ساتھ تمہارے ہاتھ بیچ ڈالیں گے، اس پر بائع رضا مند ہو جاوے، اور کہہ دے کہ میں نے بلا شرط تمہارے ہاتھ فلاں شے اتنی قیمت میں بیچی، مشتری قبول کرے، اور وعدہ کی پختگی کے لئے دستاویز لکھ دے یا صرف یہی جائز ہے کہ بیع بلا شرط بلا کسی قرار داد کے ہو، اور بعد البیع مشتری بائع کی درخواست پر یا بلا درخواست واپس کردینے کا وعدہ کرے، صرف دوسری صورت کے جواز سے حاجت ناس مندفع نہیں ہوتی، کیونکہ اول تو بائع کا واپسی کی درخواست کرنا ہی مستبعد ہے، جبکہ وہ بلا توقع واپسی کے بیع کر چکا ہے، دوسرے مشتری کا ایسے درخواست کو مان لینا یا اپنی طرف سے وعدہ میں پیش قدمی کرنا اور بھی مستبعد ہے، اس سے حاجت ناس مندفع نہیں ہوتی۔

الجواب: آپ کا شبہ صحیح ہے، واقعی بدون اس کے کہ عقد کے قبل یا عقد کے ساتھ شرطِ وفاء کا ذکر کیا جاوے، حاجت مندفع نہیں ہوتی، اور ان دونوں صورتوں میں اصل مذہب فسادِ عقد ہے، كما في الدر المختار: إن ذكر الفسخ فيه أو قبله أو زعماه غير لازم كان بيعا فاسدا' ولو بعده على وجه الميعاد جائز ولزم الوفاء به إلخ اور بعض کے نزدیک عقد

سے قبل ذکر کی ہوئی شرط کا اعتبار ہی نہیں' اور عقد فاسد نہ ہوگا، لیکن وہ بیع بشرط الوفاء نہ ہوگی، کما فی الدر المختار: لو تواضعا علی الوفاء قبل العقد ثم عقدا خالیا عن شرط الوفاء فالعقد جائز ولا عبرۃ للمواضعۃ ج ۴ ص ۳۸۱، لیکن کثیر من المتاخرین کا فتویٰ ہے کہ قبل عقد ذکر کی ہوئی شرط بھی معتبر اور عقد جائز ہے، لضرورۃ الناس، وفی رد المحتار وقد سئل الخیر الرملی عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقدہ وعقدا البیع خالیا عن الشرط، فأجاب بأنہ صرح فی الخلاصۃ والفیض والتتارخانیۃ وغیرھا بأنہ یکون علی ما تواضعا، ج ۴ ص ۱۸۷، فقط
۱۷ رمضان ۱۳۳۳ھ

سوال: پہلے سوال کے ضمن میں ارشاد ہوا ہے "لیکن کثیر من المتاخرین کا فتویٰ ہے کہ قبل عقد ذکر کی ہوئی شرط بھی معتبر اور عقد جائز ہے، لضرورۃ الناس، وفی رد المحتار وقد سئل الخیر الرملی عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقدہ وعقدا البیع خالیا عن الشرط' فأجاب بأنہ صرح فی الخلاصۃ والفیض والتتارخانیۃ وغیرھا بأنہ یکون علی ما تواضعا، ج ۴ ص ۱۸۷ ،انتھی، اس میں دریافت طلب یہ امر ہے کہ خیر رملی کے جواب سے جہاں تک میں سمجھتا ہوں نہ تو اس بیع کا جواز ہی معلوم ہوتا ہے اور نہ عدمِ جواز ہی کیونکہ یکون علی ما تواضعا سے صرف اس قدر ظاہر ہوا کہ مواضعت پیشین غیر معتبر نہیں ہوگی' کما زعمہ البعض' بلکہ معتبر

ہوگی، اور عقد صورۃً مطلق عن الشرط ہوگا، ومعنیً مقید بہ، مگر یہ نہ ظاہر ہوا کہ یہ عقد جو صورۃً مطلق عن الشرط ومعنیً مقید بالشرط ہے بناءً علیٰ اصل المذہب فاسد ہے یا لضرورۃ الناس جائز، ایسی حالت میں اس کے نقل کرنے سے جو مقصد ہے وہ معلوم نہ ہوا۔

الجواب: واقعی یہ عبارت جوازِ عقد سے ساکت ہے، مقصود زیادہ اس کے نقل کرنے سے شرط کے معتبر ہونے پر استدلال ہے، بمقابلہ زعم بعض کے، اور جواز عقلی کی دلیل لضرورۃ الناس ہے، اور نقلی دلیل اس کی دوسری روایات فقہیہ ہیں جن کی طرف لضرورۃ الناس میں اشارہ ہوگیا، مثلاً درمختار میں ہے: فیھا: القول السادس فی بیع الوفاء أنہ صحیح لحاجۃ الناس فرارا من الربوا، وقالوا: ماضاق علی الناس أمر إلاّ اتسع حکمہ۔ فی رد المحتار: قولہ: "فیھا" أی فی البزازیۃ، وھو من کلام الأشباہ۔ ج ۴ ص ۳۸۶۔"

(امداد الفتاویٰ، کتاب البیوع، سوال ۱۳۵، ج ۳ ص ۱۰۸، ۱۰۹)

واقعہ یہ ہے کہ فتاویٰ خیریہ کی عبارت اگرچہ صریح نہیں، اور اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ "علی ما تواضعا" کا مطلب یہ لیا جائے کہ ان کی سابقہ مفاہمت عقد کو فاسد نہیں کرے گی، لیکن عقد سے خارج ایک وعدے کی حیثیت میں معتبر ہوگی، لیکن اس کتاب کی عبارتوں کو سیاق وسباق کے ساتھ دیکھنے سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "علی ما تواضعا" کا مطلب یہ ہے کہ وعدۂ سابقہ کو مشروط فی البیع سمجھا جائے گا، اور بیع فاسد ہوگی، لیکن جامع الفصولین کی عبارت اس پر صریح ہے کہ عقد صحیح ہوگا، اور اسے اُس وقت تک مشروط نہیں سمجھا جائے گا جب تک عقد کرتے وقت وہ صراحت نہ کریں کہ یہ عقد وعدۂ سابقہ پر مبنی ہے۔ خلاصہ یہ ہے

کہ اس معاملے میں دونوں قول موجود ہیں، اور حضرت حکیم الامہؒ نے جواز کے قول کو بربنائے حاجت ترجیح دی ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اگر وعدۂ سابقہ کے باوجود بیع من غیر تلفظ الشرط کو جائز کہا جائے' جیسا کہ جامع الفصولین میں مذکور ہے، اور جیسا کہ امداد الفتاویٰ میں اُس پر فتویٰ دیا گیا ہے، تو یہ محض ایک لفظی فرق رہ گیا، جبکہ فریقین جانتے ہیں کہ بیع اسی وعدے کی بنیاد پر ہورہی ہے، لہٰذا اس میں اور تلفظ بالشرط میں کوئی جوہری فرق نہ رہا۔ اس سوال کا جواب بندے نے "بحوث فی قضایا فقهية معاصرة" میں اس طرح دیا ہے:

"والجواب عن هذا الإشكال على ما ظهر لي -والله سبحانه أعلم- أن الفرق بين المسألتين ليس في الصورة فحسب. بل هناك فرق دقيق في الحقيقة أيضاً.

وذلك أن العقد الواحد إن كان مشروطاً بـالعقد الآخر، والذي يعبّر عنه بالصفقة في الصفقة' لا يكون عقداً باتّاً، وإنما يتوقف على عقد آخر بحيث لا يتمّ العقد الأول إلا به، فكان في معنى العقد المعلق أو العقد المضاف إلى زمن مستقبل. فإذا قال البائع للمشتري: بعتک هذه الدار على أن تؤجر الدار الفلانية لي بأجرة كذا، فمعناه: أن البيع موقوف على الإجارة اللاحقة، ومتىٰ توقف العقد على واقع لاحق، خرج من حيّز كونه باتّاً، وصار عقداً معلقاً، والتعليق في عقود المعاوضة لا يجوز، ولو حكمنا بمقتضى هذا العقد، وامتنع

المشترى من الإجارة، فإن ذلك يستلزم أن يرتفع البيع تلقائياً، لأنه كان مشروطاً بالإجارة، وعند فوات الشرط يفوت المشروط۔

فالعقد إذا شرط معه عقد آخر، وكان ذلك فى معنى تعليق العقد الأول على العقد الثانى، صار كأنه قال: إن آجرتنى الدار الفلانية بكذا، فدارى بيع عليك بكذا، وهذا مما لا يجيزه أحد، لأن البيع لا يقبل التعليق۔

وهذا بخلاف ما لو ذكرا ذلك على سبيل المواعدة فى أول الأمر، ثم عقدا البيع مطلقاً عن شرط۔ فإن البيع ينعقد من غير تعليق بيعاً باتاً، ولا يتوقف تمامه على عقد الإجارة۔ فلو امتنع المشترى من الإيجار بعد ذلك، فإنه لا يؤثر على هذا البيع الباتّ شيئاً، فيبقى البيع تاماً على حاله۔ وغاية الأمر أن يُجبر المشترى على الوفاء بوعده على القول بلزوم الوعد، لأنه أدخل البائع فى البيع بوعده، فلزم عليه أن يفى بذلك الوعد قضاءً عند من يقول بذلك۔ وهذا شىء لا أثر له على البيع الباتّ الذى حصل بدون أى شرط، فإنه يبقى تاماً، ولو لم يف المشترى بوعده۔

وبهذا تبين أن البيع إذا اشترط فيه العقد الآخر يبقى متردداً بين التمام والفسخ، وإن هذا التردد يورث فيه الفساد، بخلاف البيع المطلق الذى سببه الوعد بالشىء، فإنه لا تردّد فى تمام البيع، فإنه يتم فى كل

حال، وغاية الأمر أن يكون الوعد السابق لازماً على المشتری علی قول من يقول بلزوم الوعد۔"

(بحوث فی قضايا فقهية معاصرة ج ۱ ص ۲۵۵، ۲۵۶)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی بیع کے صلب عقد میں کوئی شرط نہ لگائی جائے، لیکن عقد سے پہلے یا بعد میں اُس کا ذکر وعدے کے طور پر کرلیا جائے تو اس سے بیع فاسد نہیں ہوتی، اور نہ "صفقة فی صفقة" لازم آتا ہے، اور کبھی اس وعدے کو حاجت کی بنا پر لازم بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ پیچھے (حیلوں کی شرعی حیثیت کے عنوان کے آخر میں) ہم ایک کوآپریٹو سوسائٹی کے سلسلے میں حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا، اور "مسلم فنڈ" کے سلسلے میں حضرت مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے فتاویٰ ذکر کرچکے ہیں جن میں بیع اور قرض کے معاہدے الگ الگ ہیں، اور انہوں نے اُسے "صفقة فی صفقة" قرار نہیں دیا۔ ان کے فتویٰ کا یہ حصہ بطور خاص یہاں قابل توجہ ہے:

> "جو شخص سود سے بچنا چاہتا ہے وہ ماجور ہے، جب دو معاملے ہوں ایک قرض کا جسکا تعلق روپے و رہن سے ہے، دوسرا بیع کا جس کا تعلق کاغذ، فارم سے ہے۔ اور دونوں شرعاً درست ہوں تو مجموعہ کو بھی درست کہنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرتِ اقدس مولانا تھانویؒ نے حوادث الفتاویٰ میں حصہ ثانیہ ص ۱۵۵ پر ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے۔
>
> (الجواب) منی آرڈر مرکب ہے دو معاملہ سے: ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے۔ دوسرا اجارہ جو فارم پر لکھنے اور روانہ کرنے پر بنام فیس کے لی جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے۔ اور چونکہ اس میں

ابتلائے عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتویٰ مناسب ہے۔ فقط ۹ شوال ۱۳۳۲ھ

اگر صفقہ فی صفقہ کا اشکال ہو تو منی آرڈر میں بھی ہے پس فنڈ سے روپیہ لینے میں دو معاملے ہیں۔ ایک رہن بالقرض یا قرض بالرہن، اس کا تعلق روپے سے ہے، اور شیء مرہون زیور وغیرہ سے ہے۔ دوسرا معاملہ بیع ہے، اس کا تعلق کاغذ فارم معاہدہ نامہ سے ہے، دونوں معاملے الگ الگ درست ہیں، پس مجموعہ بھی درست ہے۔

رہی یہ بات کہ فارم کی قیمت زیادہ ہے سو بعض کی اپنی اصلی مالیت کے اعتبار سے گو کم قیمت ہو مگر کسی صفتِ خاصہ کی وجہ سے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری اسٹامپ مختلف قیمتوں کے ہوتے ہیں۔ خود اتنی مالیت کے نہیں مگر ان کے ذریعہ عدالتی کارروائی کی جاتی ہے اسلئے ان کی قیمت زیادہ ہے۔ ایسے ہی یہ فارم چاہے کتنا ہی کم قیمت سہی مگر اس کے ذریعہ قرض و رہن کا معاملہ سہل و آسان ہو جاتا ہے، اسلئے اگر زیادہ قیمت ہو تو کوئی اشکال نہیں۔

حضرت تھانویؒ نے منی آرڈر کے جواز کی دوسری وجہ ابتلاء عام بھی بیان فرمائی ہے، مگر اول تو وہ پہلی علت کی وجہ سے جائز فرما چکے ہیں، یعنی دو معاملے الگ الگ، دوسرے یہ کہ ابتلاء عام حرام کو حلال کرنے میں مؤثر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابتلاء عام درجۂ علت میں نہیں بلکہ موقعِ مصلحت میں ہے۔ اصل

علت وہی ہے کہ دو معاملے الگ الگ ہیں۔"

(فتاویٰ محمودیہ ج ۴ ص ۲۲۴ تا ۲۲۶ ط: قدیم)

اِجارہ کا جو طریقہ غیر سودی بینکاری میں اختیار کیا گیا ہے، اُس میں بھی دو معاملے الگ الگ ہیں، ایک اجارہ کا اور ایک اجارے کے اختتام پر بیع کا یا ہبہ کا۔ اب بعض اداروں میں تو معاہدہ صرف اجارہ کا ہوتا ہے، اور اُس وقت بیع یا ہبہ کا کوئی وعدہ بھی نہیں ہوتا، لیکن عملاً اجارے کے اختتام پر گاڑی مستأجر کو معمولی قیمت پر بیچ دی جاتی ہے، یا ہبہ کر دی جاتی ہے، اور بعض اداروں میں عقد اجارہ مکمل ہونے کے بعد مؤجر کی طرف سے یہ وعدہ ہوتا ہے کہ وہ اجارے کے اختتام پر گاڑی مستاجر کو بیچ دے گا یا ہبہ کر دے گا۔ جب تک آخر میں بیع یا ہبہ نہ ہو، اُس وقت تک عین مؤجرہ پر تمام احکام اجارہ ہی کے جاری ہوتے ہیں، چنانچہ وہ عین مؤجرہ اس پورے عرصے میں بینک ہی کے ضمان میں رہتی ہے، یعنی اگر تباہ ہوجائے تو نقصان بینک ہی کا سمجھا جائیگا، البتہ جب اجارے کے اختتام پر وعدے کو پورا کیا جائے تو بیع یا ہبہ اپنے تمام لوازم کے ساتھ متحقق ہوتا ہے۔ اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ پورا نہ کرے تو اس سے اجارہ ختم نہیں ہوتا، بلکہ واعد کو یا وعدہ پورا کرنا پڑے گا، یا موعودلہ کا حقیقی نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں "صفقه فی صفقه" کی ممنوع صورت پیدا نہیں ہوتی، جیسا کہ بیع بالوفاء میں جامع الفصولین کے مطابق، کوآپریٹو سوسائٹی میں کفایۃ المفتی کے فتوے کے مطابق، مسلم فنڈ میں حضرت مفتی محمود الحسن رحمۃ اللہ علیہ کے فتوے کے مطابق اور منی آرڈر میں حضرت تھانویؒ کے فتوے کے مطابق وعد منفصل عن العقد کو "صفقه فی صفقه" میں داخل نہیں سمجھا گیا۔

پھر میں صفقه فی صفقه کا اعتراض کرنے والے حضرات کو ٹھنڈے دل سے چند باتوں پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہوں:

کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" کے صفحہ ۲۹۱ پر سودی بینکوں میں بھی "ایل

سی'' کھلوانے کی اجازت دی گئی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ سودی بینکوں میں غالب اکثریت سودی ایل سی کی ہوتی ہے، ایل سی کا معاہدہ درحقیقت بیک وقت وکالہ بأجر اور کفالہ کا معاہدہ ہے، یعنی اُس میں وکالہ بأجر (جو درحقیقت شخص قانونی کا اجارہ ہے) کے ساتھ ہی کفالت بھی ہوتی ہے۔ کیا یہ صفقه في صفقه نہیں ہے؟ یہ درست ہے کہ مذکورہ کتاب میں ایل سی کھلوانے کی اجازت دیتے ہوئے ''بوقت مجبوری'' اور ''ناجائز سمجھتے ہوئے'' کی قید بھی لگائی گئی ہے، اور آخر میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ان مراحل میں پیش آمدہ ناجائز امور کا وبال ان قوانین بنانے والوں پر ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر قانون بنانا آپ کے ہاتھ میں ہو، اور ایل سی کھلوانے کی ضرورت بھی آپ کے نزدیک مسلم ہے تو آپ ایل سی کھولنے کے لئے کیا قانون بنائیں گے جس میں وکالت اور کفالہ کو ایک عقد میں جمع کرنے کی خرابی لازم نہ آئے؟

اجارے میں مرمت کی شرط

اُوپر ہم عرض کر آئے ہیں کہ سودی لیزنگ کے برخلاف غیر سودی اداروں میں اجارہ کے طریقے کو جائز قرار دینے کے لئے شرعاً یہ ضروری ہے کہ مالیاتی ادارہ جو گاڑی کرائے پر دے رہا ہے، کرایہ داری کی مدت کے دوران گاڑی کے مالک کی حیثیت سے وہ ملکیت کی پوری ذمہ داری اُٹھائے، یعنی اگر وہ گاڑی گاہک کی کسی غفلت یا تعدی کے بغیر تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہو۔ نیز گاڑی کے بنیادی طور پر قابل انتفاع ہونے کے لئے جتنی مرمت کی ضرورت ہے، اُس کے اخراجات بینک کے ذمہ ہوں۔ البتہ چونکہ گاڑی ایک طویل مدت مثلاً تین سال کے لئے کرائے پر دی جاتی ہے، اس لئے جن معمولی کاموں کا تعلق گاڑی کے استعمال سے ہے، مثلاً پٹرول ڈالنا، سروس کرانا، ٹیوننگ کرانا، پلگ بدلنا، بیٹری تبدیل کرنا، یہ کام مستأجر کے ذمے قرار دیئے جاتے ہیں۔ اجارہ کے مذکورہ بالا طریقے پر ایک اعتراض یہ فرمایا گیا ہے کہ

اس اجارے میں چھوٹی موٹی مرمت چونکہ متأجر کے ذمے ڈالی جاتی ہے، اس لئے اس شرط فاسد کی بنا پر یہ معاملہ ناجائز ہے۔ فرمایا گیا ہے کہ گاڑی کی سروس ٹیوننگ اور معمول کی مرمت بھی شرعاً مؤجر کے ذمے ہونی چاہئے، اور اُسے متأجر کے ذمے ڈالنا شرط فاسد ہے، اور ناجائز ہے۔

حالانکہ اس اعتراض کو مدلل کرنے کے لئے فقہاء کی جو عبارتیں ذکر فرمائی گئی ہیں، انہی پر اگر ٹھنڈے دل سے غور فرمالیا جائے تو یہ اعتراض خود بخود دور ہو جاتا ہے۔ فقہاء کرامؒ نے اس بارے میں اصول یہ بیان فرمایا ہے کہ مؤجر متأجر پر کسی ایسے عمل کی شرط عائد نہیں کرسکتا جس کا اثر مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی معتد بہ طور پر باقی رہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارے میں ایسی شرط عائد کر رہا ہے جس کا فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد وہ خود اُٹھائے گا، مثلاً کوئی شخص زمین دیتے وقت یہ شرط عائد کرے کہ اس میں کوئی ایسی عمارت یا چاردیواری بنادو، جو بعد میں بھی باقی رہے۔ زمین کے اجارے میں یہ بھی فرمایا ہے کہ مؤجر متأجر پر یہ شرط بھی عائد نہیں کرسکتا کہ وہ زمین میں ہل چلائے، یا نہر بنائے، لیکن ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کردی ہے کہ اگر اجارہ طویل مدت کے لئے ہے، اور زمین میں ہل چلانے یا نالیاں بنانے کی شرط عائد کرلی گئی تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے، کیونکہ اجارے کے طویل مدت تک جاری رہنے کی وجہ سے ان کاموں کا کوئی معتد بہ فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد مؤجر کو نہیں پہنچے گا، معتد بہ اس لئے کہا کہ اگر طویل مدت کے اجارے میں نالیاں بنانے کی شرط متأجر پر عائد کی گئی تو اس کا زیادہ فائدہ تو متأجر خود اُٹھائے گا، البتہ اجارہ ختم ہونے کے بعد جب زمین مؤجر کو واپس کرے گا تو اُس وقت بھی ان نالیوں کے کچھ اثرات باقی رہ سکتے ہیں، لیکن وہ ایسا معتد بہ فائدہ نہیں ہوگا جسکی وجہ سے اجارے کو فاسد کہا جائے۔ مندرجہ ذیل فقہی عبارتیں اس مفہوم کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں:

تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں ہے:

''(وإن شرط أن يثنيها أو يكرى أنهارها أو يسرقنها أو يزرعها بزراعة أرض أخرى لا كإجارة السكنى بالسكنى) لأن أثر التثنية وكرى الأنهار والسرقنة يبقى بعد انقضاء مدة الإجارة فيكون فيه نفع صاحب الأرض وهو شرط لا يقتضيه العقد فيفسد كالبيع، ولأن مؤجر الأرض يصير مستأجرا منافع الأجير على وجه يبقى بعد المدة فيصير صفقة في صفقة وهو مفسد أيضا لكونه منهيا عنه حتى لو كان بحيث لا يبقى لفعله أثر بعد المدة بأن كانت المدة طويلة أو كان الريع لا يحصل إلا به لا يفسد اشتراطه، لأنه مما يقتضيه العقد ؛ لأن من الأراضي ما لا يخرج الريع إلا بالكراب مرارا وبالسرقنة، وقد يحتاج إلى كرى الجداول ولا يبقى أثره إلى القابل عادة، بخلاف كرى الأنهار ؛ لأن أثره يبقى إلى القابل عادة. وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قال كرى الأنهار ؛ لأن مطلقه يتناول الأنهار العظام دون الجداول واستئجار الأرض ليزرعها بأرض أخرى ليزرعها الآخر يكون بيع الشيء بجنسه نسيئة وهو حرام لما عرف في موضعه وكذا السكنى بالسكنى أو الركوب بالركوب إلى غير ذلك من المنافع۔'' (باب الإجارة الفاسدة ج ۲ ص ۱۳۱ ط: سعيد)

اور رد المحتار میں ہے:

''(قوله بشرط أن يثنيها) في القاموس ثنّاه تثنية : جعله

اثنين اهـ وهو على حذف مضاف أي يثنّي حرثها۔ وفي المنح إن كان المراد أن يردها مكروبة فلا شك في فساده، وإلا فإن كانت الأرض لا تُخرج الريع إلا بالكراب مرتين لا يُفسد، وإن ممّا تُخرج بدونه، فإن كان أثره يبقى بعد انتهاء العقد يفسد ؛ لأن فيه منفعة لرب الأرض وإلا فلا اهـ ملخصا۔ وذكر في التتارخانية عن شيخ الإسلام ما حاصله أن الفساد فيما إذا شرط ردّها مكروبة بكراب يكون في مدة الإجارة . أما إذا قال: على أن تكربها بعد مضيّ المدة أو أطلق، صحّ وانصرف إلى الكراب بعده۔ قال : وفي الصغرى واستفدنا هذا التفصيل من جهته وبه يفتى اهـ۔

قلت : ووجهه أن الكراب يكون حينئذ من الأجرة تأمل۔

(قوله أي يحرثها) فالحرث هو الكرب وهو إثارة الأرض للزراعة كالكراب، قاموس۔ (قوله أو يكري) من باب رمى أي يحفر۔ (قوله العظام) ؛ لأن أثره يبقى إلى القابل عادة، بخلاف الجداول أي الصغار فلا تفسد بشرط كربها، هو الصحيح ابن كمال۔ (قوله أو يسرقنها) أي يضع فيها السرقين وهو الزبل لتهييج الزرع ط۔ (قوله فلو لم تبق) بأن كانت المدة طويلة لم تفسد ؛ لأنه لنفع المستأجر فقط۔" (ردالمحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ٦ ص ٥٩، ٦٠ ط: ایچ ایم سعید)

اور در مختار میں ہے:

"(وصحت لو استأجرها على أن يكربها ويزرعها أو يسقيها ويزرعها) لأنه شرط يقتضيه العقد."

اس کے تحت علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"(قوله لأنه شرط يقتضيه العقد) لأن نفعه للمستأجر فقط." (أيضا ج٦ ص٦٠)

حاصل یہ ہے کہ اگر مستأجر پر عین مؤجرہ کے استعمال کے سلسلے میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جس کا فائدہ مستأجر ہی کو پہنچے، اور اُس کا معتد بہ اثر اجارہ ختم ہونے کے بعد باقی نہ رہے تو ایسی شرط جائز ہے۔ گاڑی کا اجارہ عام طور سے تین سال کے لئے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس طویل مدت کے دوران جو سروس، ٹیوننگ یا معمولی مرمت کرائی جائے، اُس کا معتد بہ اثر تین سال بعد تک باقی نہیں رہتا، لہٰذا ان فقہی عبارتوں کی بنیاد پر یہ کہنا کہ سروس، ٹیوننگ اور چھوٹی موٹی مرمت کی اجرت مستأجر پر عائد کرنے سے اجارہ فاسد ہوجاتا ہے، مذکورہ فقہی اصول کے بالکل خلاف ہے۔

یہاں ایک اور بات بھی قابل ذکر ہے۔ فقہاء کرامؒ نے یہ مسئلہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک جانور کرائے پر لے تو اُس کا چارہ مؤجر کے ذمے ہے، اور اگر مستأجر پر یہ شرط لگائی جائے کہ جانور کو وہ چارہ کھلائے گا تو یہ شرط فاسد ہے، اسی طرح اگر کوئی غلام کرائے پر لے تو اُس کا کھانا بھی مالک کے ذمے ہے، اور مستأجر کے ذمے قرار دینا شرط فاسد ہے۔ لیکن فقیہ ابو اللیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جانور کے چارے کے بارے میں تو ہم متقدمین کے اسی قول پر عمل کریں گے، لیکن ہمارے زمانے میں یہ عرف عام ہوچکا ہے کہ غلام کو کھانا مستأجر ہی کھلاتا ہے، اس لئے ہمارے زمانے میں یہ شرط مستأجر پر عائد کرنے سے اجارہ فاسد نہیں ہوگا۔ اُس پر علامہ طحطاویؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر مستأجر کسی شرط کے بغیر کھلا

دیتا ہوتو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مستأجر پر شرط لگانا بھی جائز ہو جائے۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معروف ہوگئی کہ کھانا مستأجر ہی کھلائے گا تو وہ مشروط کے حکم میں ہوگئی، لہٰذا جب اُسے تعامل نے جائز قرار دیدیا تو چاہے وہ شرط صرف معروف ہو، یا ملفوظ بھی ہو، دونوں صورتوں میں فقیہ ابواللیثؒ نے اُسے جائز قرار دیا ہے، اور اُن کی تعلیل سے واضح ہوتا ہے کہ اگر جانور میں بھی یہ عرف ہوجائے کہ چارہ مستأجر کے ذمے ہوتو وہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ پھر جب تک ایسا عرف نہ ہو چارہ مستأجر کے ذمے کرنے کے کچھ حیلے بھی لکھے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

"في الظهيرية: استأجر عبدا أو دابة على أن يكون علفها على المستأجر، ذكر في الكتاب أنه لايجوز. وقال الفقيه أبو الليث: في الدابة نأخذ بقول المتقدمين، أما في زماننا فالعبد يأكل من مال المستأجر عادة. قال الحموي: أي فيصح اشتراطه، واعترضه ط بقوله: فرق بين الأكل من مال المستأجر بلا شرط، ومنه بشرط اهـ. أقول: المعروف كالمشروط، وبه يشعر كلام الفقيه كما لايخفى على النبيه. ثم ظاهر كلام الفقيه أنه لو تعورف في الدابة ذلك يجوز تأمل."

(ردالمحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ٦ ص ٤٧)

پھر جانور کے چارے کے بارے میں بھی ایسا لگتا ہے کہ مختصر مدت اور طویل مدت کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلے زمانے میں حج کو جانے کے لئے جو جانور کرائے پر لئے جاتے تھے، اُن کے مسائل علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے "باب الكراء إلى مكة" کے زیرِ عنوان تفصیل سے ذکر فرمائے ہیں۔ اُس میں

انہوں نے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا ہے کہ کوفہ سے حج کو جانے والے عادۃً ۵ ذوالقعدہ کو روانہ ہوتے تھے۔ اب اگر کوئی شخص حج کو جانے کے لئے سواری کرائے پر لینا چاہے، اور سواری والا یہ کہے کہ میں تو تمہیں پانچ ذوالقعدہ سے پہلے (مثلاً یکم ذوالقعدہ) کو لے کر جاؤں گا تو اُس کے لئے یہ شرط لگانا جائز نہیں، کیونکہ اس سے مستأجر کو بلاوجہ سفر کی زیادہ مشقت اُٹھانی پڑیگی، اور سواری والا اُسے پہلے نکلنے پر مجبور کرکے درحقیقت یہ چاہتا ہے کہ اتنے دن پہلے سے وہ جانور کے چارے کے خرچ سے آزاد ہوجائے، لہٰذا اُس کا یہ مطالبہ قابل تسلیم نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

"فان أراد الحمّال أن يُخرجه قبل ذلك فهو يريد أن يُلزمه ضررَ السفر من غير حاجة إليه فيُسقطَ عن نفسه مؤونة العلف فلا يُمكّن من ذلك."

(المبسوط للسرخسي ج١٦ ص ٢٠، ط: دار المعرفة)

اس میں خط کشیدہ جملہ بتارہا ہے کہ حج کے طویل سفر میں چارے کے اخراجات مؤجر کے بجائے مستاجر پر ہوتے تھے، اسی لئے مؤجر یہ چاہ رہا تھا کہ سفر کے لئے پہلے نکل جائے، تاکہ اتنے دن پہلے سے وہ چارے کا خرچ مستأجر پر ڈال دے۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت (ظئر) کو اجرت پر رکھا جائے تو اُس کے لئے کھانا اور کپڑا مہیا کرنا مستاجر کے ذمے لگایا جاسکتا ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ جائز نہ ہوتا، کیونکہ اس سے اجرت مجہول ہوجاتی ہے۔ لیکن اسے بھی تعامل کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں درمختار میں ہے:

"(والظئر)..(بأجر معين) لتعامل الناس..(و) كذا بطعامها وكسوتها) ولها الوسط، وهذا عند الإمام

لجريان العادة بالتوسعة على الظئر شفقة على الولد."

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"قوله: "وكذا بطعامها وكسوتها" أشار إلى أنها مسئلة مستقلة وأنهما عليها إن لم يشترطا على المستأجر بالعقد. قوله: "لجريان العادة الخ" جواب عن قولهما "لاتجوز لأن الأجرة مجهولة." ووجهه أن العادة لما جرت بالتوسعة على الظئر شفقة على الولد لم تكن الجهالة مفضية الى النزاع، والجهالة ليست بمانعة لذاتها، بل لكونها مفضية الى النزاع."

(ردالمحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ٦ ص ٥٣)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجارے میں اس قسم کی شرائط کے جواز اور عدم جواز میں عرف اور تعامل کو بڑا دخل ہے۔ ہمارے عرف میں گاڑیوں کے اجارے میں حالات مختلف ہوتے ہیں۔ اگر چند گھنٹوں کے لئے ٹیکسی کرائے پر لی جائے تو پیٹرول سمیت ہر کام مؤجر کے ذمے ہوتا ہے، اور اگر چند روز کے لئے کرائے پر لی جائے تو پیٹرول مستأجر کے ذمے ہوتا ہے، اور اگر اس سے بھی زیادہ کسی طویل مدت کے لئے لی جائے تو سروس ٹیوننگ بھی مستأجر کے ذمے ہوجاتی ہے۔ نیز اجارۂ طویلہ میں بہت سی ایسی شرائط کو فقہاء کرامؒ نے جائز قرار دیا ہے جو عام حالات میں جائز نہیں ہوتیں، چنانچہ اراضی الحکر میں اس قسم کی بہت سی شرائط کو جائز قرار دیا گیا ہے، یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں ہے، لہٰذا یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جسکی وجہ سے اجارے کو فاسد کہا جائے۔

اُجرت کا مجہول ہونا

اجارہ پر ایک اور اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس اجارے میں آئندہ اجرت میں جو کمی بیشی کی جاتی ہے، وہ مجہول ہے، اس لئے جہالت اجرت کی وجہ سے یہ عقد جائز نہیں ہے۔ فرمایا گیا ہے کہ:

> "عقد اجارہ میں اجرت کی شرح کے تعین کے لئے بازار یا کسی خاص ملک کی شرح سود کو معیار بنایا جاتا ہے، تا کہ اسلامی بینک کو اتنا ہی نفع حاصل ہو جتنا روایتی بینک لیزنگ اور سودی قرضوں پر حاصل کرتے ہیں ...جبکہ ادھر سودی مارکیٹ میں شرح سود ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، بلکہ بدلتی رہتی ہے، ...تو اجرت کا متعین اور معلوم رہنا مشکل ہو جائے گا۔"
>
> (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۲۵۸-۲۶۰)

اس سلسلے میں پہلی عرض تو یہ ہے کہ یہ عبارت گاڑی کے اجارہ کے سیاق میں ذکر کی گئی ہے، حالانکہ عوام کیلئے گاڑی کے اجارے میں اکثر اجرت کسی شرح سود سے مربوط نہیں ہوتی، بلکہ عقد اجارہ کے وقت ہی اجرت کا ایک جدول طے ہو جاتا ہے۔ آئندہ شرح سود گھٹے یا بڑھے، ہر حالت میں اجرت کی ادائیگی اُسی جدول کے مطابق ہوتی ہے۔ لہٰذا مستأجر کو شروع ہی میں معلوم ہو جاتا ہے کہ اُسے کتنی اجرت کن کن اوقات میں ادا کرنی ہے۔ لہٰذا گاڑیوں کے عام اجارے پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ جن غیر سودی بینکوں کو میں جانتا ہوں، اُن میں پوری مدت کا متعین کرایہ پہلے ہی معلوم ہو جاتا ہے۔ البتہ بڑے تجارتی اداروں کو جو مشینری وغیرہ کرایہ پر دی جاتی ہے، اُس میں پہلی مدت کا کرایہ تو لگی بندھی رقم کی صورت میں متعین ہوتا ہے، لیکن بعد کی مدتوں میں اُس میں ایک خاص تناسب سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

ظاہر بات ہے کہ طویل مدت کے اجارے میں اجرت کا یکساں رہنا بہت مشکل ہے۔ اگر آپ کوئی مکان کرائے پر دیں، اور کرایہ داری کا معاہدہ پانچ دس سال کا ہو تو کیا آج یہ ممکن ہے کہ آپ پورے پانچ سال کے لئے ایک ہی کرایہ طے کرلیں، اور اُس میں کوئی کمی بیشی نہ ہو؟ ظاہر ہے کہ نہ کوئی مالک مکان اس پر راضی ہوگا، اور نہ کسی کرایہ دار کو ایسا مالک مکان ملے گا جو پانچ دس سال تک ایک ہی اجرت وصول کرتا رہے، اور اُس میں سالانہ اضافہ نہ کرے۔ اب اس اضافے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ شروع ہی میں ہر سال کی اجرت طے کرلی جائے، بعض اجاروں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر سال اجرت میں دس یا پندرہ فی صد اضافہ کرنا طے کرلیا جائے۔ بڑے تجارتی ادارے اگر بینک سے کوئی مشینری وغیرہ اجارے پر لیتے ہیں تو اُس میں بنیادی طور پر یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ پہلی مدت اجارہ کا تعین تو ایک لگی بندھی رقم سے ہوجاتا ہے۔ اُس کے بعد اجرت کو کسی معیار (benchmark) سے منسلک کیا جاتا ہے، اور یہ درست ہے کہ یہ معیار وہ شرح سود یا شرح منافع ہوتی ہے جس پر بینک آپس میں لین دین کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی عقد میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ اگر یہ شرح ابتدائی اجرت سے پندرہ فی صد زیادہ بڑھ گئی تو اضافہ پندرہ فی صد سے زیادہ نہیں ہوگا۔ اس طریق کار پر دو اعتراض کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس طریق کار میں اجرت مجہول ہے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ ہر سال کرائے میں پندرہ فی صد اضافہ ہوگا تو یہ جائز ہوتا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سے اجرت مجہول نہیں ہوتی، اور یہ طریقہ نہ صرف جائز ہے بلکہ اکثر کرایہ داریوں میں فی صد اضافہ کا عام رواج ہے۔ جب یہ جائز ہے تو اس کے ساتھ یہ شرط لگا لینا کہ کسی خاص معیار کے مطابق یہ اجرت پندرہ فی صد سے کم بھی ہوسکتی ہے، بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ طویل مدت کے اجاروں میں آئندہ کی اُجرت کو کسی خاص معیار کے ساتھ منسلک کرنے کی فقہی نظیر اراضی محتکرہ

ہیں جنکا اجارہ طویل المیعاد ہوتا ہے، اور اُن میں ہمیشہ کے لئے ایک اجرت طے کرنے کے بجائے یہ بات طے ہوتی ہے کہ مستأجر ہمیشہ اجرت مثل ادا کرے گا، اور اجرت مثل میں اضافہ ہوگا تو اس زمین کے کرائے میں بھی اضافہ ہوگا، الا یہ کہ یہ اضافہ خود مستأجر کی طرف سے زمین کی تعمیر میں اپنے خرچ سے کوئی زیادتی کرنے کی وجہ سے ہوا ہو، تو پھر مستأجر کرائے میں اس اضافے کا ذمہ دار نہیں ہوگا (دیکھئے ردالمحتار، کتاب الوقف، مطلب فی وقف الکردار والکدک ص ۳۹۱ ج ۴)

جس وقت یہ عقد ہو رہا ہوتا ہے، اُس وقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آئندہ اجرت مثل کیا ہوگی؟ لیکن چونکہ معیار متفق علیہ ہے، اس لئے اسکو اجرت کی جہالت کی وجہ سے فسد قرار نہیں دیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ معیار شرح سود پر مبنی ہے، اس لئے ناجائز ہے، اور یہی وہ اعتراض ہے جسے سن کر اکثر لوگ چونک جاتے ہیں، اور اسی بناپر عوامی تأثر یہ بن جاتا ہے کہ اس میں اور سود میں کوئی فرق نہیں ہے، اگرچہ اب بھی یہ فرق ہے کہ اسکی زیادہ سے زیادہ حد فی صد کی صورت میں مقرر کردی جاتی ہے، جبکہ سودی بینکوں میں شرح سود کسی حد کی پابند نہیں ہوتی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس شکل میں بھی شرح سود کو معیار بنانا موجودہ غیر سودی بینکوں کے اجارے کا وہ پہلو ہے جس کی بناپر بعض اوقات اس قسم کے اجارے سے طبعی طور پر کراہیت محسوس ہوتی ہے، اور میں اپنی ناچیز وسعت کی حد تک غیر سودی بینکوں سے اس معیار کو ختم کرنے کا نہ صرف مطالبہ بلکہ اُس کی کوشش بھی کرتا رہا ہوں، اور اب کچھ عرصے سے اس شرح سود کے معیار سے نجات حاصل کرنے کی سنجیدہ فکر خود ان بینکوں میں بھی پیدا ہوگئی ہے، اور امید ہے کہ اب جبکہ غیر سودی بینکوں کی تعداد نسبۃً زیادہ ہوتی جارہی ہے' انشاء اللہ مستقبل قریب میں وہ اپنے معاملات میں شرح سود کے بجائے کوئی اور معیار (benchmark) اختیار کرنے میں کامیاب ہوجائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عقد فی نفسہٖ جائز ہو، لیکن

اُس میں قیمت یا اجرت کے تعین کے لئے کوئی شخص شرح سود کو معیار بنائے تو یہ معیار خواہ کتنا نا پسندیدہ ہو، کیا اس کی وجہ سے وہ عقد ناجائز قرار پاجائے گا؟ اس سلسلے میں بندے نے اپنی کتاب میں مندرجہ ذیل گفتگو کی ہے:

> ''اس میں کوئی شک نہیں کہ حلال منافع کے تعین کے لئے سود کی شرح کا استعمال پسندیدہ نہیں، اور اس سے یہ معاملہ کم از کم ظاہری طور پر سودی قرضے کے مشابہ بن جاتا ہے، اور سود کی شدید حرمت کے پیشِ نظر اس ظاہری مشابہت سے بھی جہاں تک ہو سکے بچنا چاہئے، لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ مرابحہ کے صحیح ہونے کے لئے سب سے اہم تقاضا یہ ہے کہ وہ ایک حقیقی بیع ہو جس میں بیع کے تمام لوازم اور نتائج مکمل طور پر پائے جاتے ہوں۔ اگر کسی مرابحہ میں وہ تمام شرائط پائی جاتی ہیں جو پہلے شمار کی گئی ہیں، تو محض نفع کے تعین کے لئے شرح سود کو بطورِ حوالہ استعمال کرنے سے یہ عقد غیر صحیح اور حرام نہیں بن جائے گا۔ اس لئے کہ معاملہ خود سود پر مشتمل نہیں ہے، شرح سود کو تو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھی جا سکتی ہے۔
>
> ''الف'' اور ''ب'' دو بھائی ہیں، ''الف'' شراب کا کاروبار کرتا ہے، جو کہ بالکل حرام ہے، ''ب'' چونکہ ایک باعمل مسلمان ہے، اس لئے وہ اس کاروبار کو ناپسند کرتا ہے، اس لئے وہ غیر نشہ آور مشروبات کا کاروبار شروع کرتا ہے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ اس کے کاروبار میں بھی اتنا نفع ہو جتنا دوسرا بھائی شراب کے کاروبار سے کماتا ہے، اس لئے وہ یہ طے کرتا ہے کہ وہ اپنے گاہکوں سے

اسی نسبت سے نفع لے گا جس نسبت سے ''الف'' شراب پر لیتا ہے، تو اس نے اپنے نفع کے تناسب کو ''الف'' کے ناجائز کاروبار والے نفع سے مربوط کرلیا ہے، کوئی شخص اس طرح کے پسندیدہ ہونے یا نہ ہونے کا سوال تو اٹھا سکتا ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس جائز کاروبار سے حاصل کیا ہوا نفع حرام ہے، اس لئے کہ اس نے شراب کے نفع کو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا ہے۔

اسی طرح اگر مرابحہ اسلامی اصولوں پر مبنی ہے، اور اس کی ضروری شرائط کو بھی پورا کرلیا جاتا ہے، تو شرحِ منافع کو مروّجہ شرحِ سود کے حوالے سے طے کرنے سے یہ معاہدہ ناجائز نہیں ہو جائے گا۔

البتہ یہ بات درست ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو جتنا جلدی ممکن ہو اس طریقۂ کار سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہئے۔'' (اسلامی بینکاری کی بنیادیں ص ۱۲۴، ۱۲۵)

اسکو سود ہی کی ایک اور مثال سے سمجھنا چاہئے۔ پیچھے وہ حدیث گذری ہے جس میں ایک صحابی خیبر کی جنیب کھجوروں کا ایک صاع معمولی کھجوروں کے دو صاع کے بدلے خرید کر لائے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے سود قرار دیا، لیکن ساتھ ہی متبادل طریقہ یہ بتایا کہ معمولی کھجوروں کے دو صاع کو پہلے درہموں سے بیچ دو، پھر اُن درہموں سے ایک صاع جنیب کھجور خریدلو۔ یہاں غورطلب بات یہ ہے کہ معمولی کھجوروں اور جنیب کھجوروں کے درمیان شرح سود ایک صاع بمقابلہ دو صاع تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صاع معمولی کھجور کو درہموں سے بیچ کر اُن درہموں سے ایک صاع جنیب کھجور خریدلو۔ اب جس شخص سے دو صاع معمولی

کھجوریں خریدنے کا معاملہ ہو رہا ہے، اگر اُس کے ساتھ یہ طے ہو جائے کہ ہم ان دو صاع کی قیمت میں اتنے ہی درہم مقرر کریں گے جتنے درہم میں ایک صاع جنیب کھجور آ جاتی ہے، چاہے بازار میں معمولی کھجوروں کی قیمت کچھ بھی ہو، اور اسی اصول کے مطابق بیع ہو تو کیا اس بیع کو اس لئے ناجائز کہا جائے گا کہ اس میں قیمت مقرر کرتے ہوئے شرح سود کو مدنظر رکھا گیا ہے؟ اگر ایسا کرنا جائز نہ ہوتا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہ طریقہ بتاتے ہوئے شرط لگاتے کہ معمولی کھجوریں دراہم کے بدلے بازاری قیمت پر بیچی جائیں، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ قید لگائی کہ: "**بسعر یومھا**"۔ (ابوداود، کتاب البیوع، باب ۱۴ حدیث ۳۳۵۴) لیکن جنیب والی حدیث میں آپ نے ایسی کوئی قید نہیں لگائی جس کا مطلب یہ ہے کہ فریقین جس نرخ پر بھی معمولی کھجوریں درہموں سے بیچنے پر راضی ہو جائیں، درست ہے، اور چونکہ اصل مقصد جنیب کھجوریں خریدنا ہے، اس لئے اگر اتنے ہی دراہم قیمت مقرر کریں جتنے میں ایک صاع جنیب کھجور آ جاتی ہو، تو اس میں بھی عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر بیع یا اجارہ اپنی شرائط کے مطابق صحیح ہو تو صرف اس وجہ سے اسے حرام یا سود نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی قیمت یا اُجرت کا تعین سود کے برابر کیا گیا ہے۔

حضرت والد صاحب قدس سرہ کی حیات میں ایک صاحب نے ہاؤس بلڈنگ کارپوریشن کی طرف سے مکانات کی تعمیر کے لئے استصناع کی بنیاد پر تمویل کا ایک طریقہ تجویز کیا تھا، اور پوچھا تھا کہ اس کی جائز صورت کیا ہو سکتی ہے؟ میرے برادر بزرگ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی دامت برکاتہم نے اس سوال کا جواب لکھا جس پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ کی تصدیق بھی موجود ہے، یہ اُس وقت (سن ۱۳۹۳ ہجری مطابق سن ۱۹۷۳ء) کی بات ہے جب موجودہ غیر سودی بینکاری کا تصور بھی نہیں تھا۔ اُس وقت جواب میں اس بات کی

اجازت دی گئی کہ ''مجموعی تعمیر (مع مال ومزدوری) کی قیمت کارپوریشن اتنی لگائے جتنی اصل لاگت اور سود کے مجموعے سے حاصل ہوئی۔''

(نوادر الفقہ ج ۲ ص ۱۳۶ و ماہنامہ ''البلاغ'' شوال ۱۳۹۳ھ)

سیکیورٹی ڈپازٹ کی شرط

اجارے پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ:

''سیکیورٹی ڈپازٹ کو ''اجارۂ شرعیہ'' کے لئے ضروری اور لازمی شرط قرار دینے میں ایک اور فقہی اشکال لازم آتا ہے کہ عقد اجارہ میں یہ شرط غیر ملائم ہے، اس لئے جائز نہیں ہے۔''

(مروّجہ اسلامی بنکاری ص ۲۸۶)

بازار کے تعامل سے بالکل قطع نظر کرکے تو بیشک یہ بات کہی جاسکتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ آج مکانات اور گاڑیوں (رینٹ اے کار) کے اجارے میں کوئی اجارہ ایسا ہے جس میں سیکیورٹی ڈپازٹ نہ رکھا جاتا ہو؟ آپ خود کوئی مکان کرایہ پر لیں یا دیں تو کیا کوئی سیکیورٹی ڈپازٹ نہیں رکھتے؟ یہ ڈپازٹ عام طور سے اس لئے رکھا جاتا ہے کہ جب مستأجر مکان یا گاڑی واپس کرے تو اگر اُس کی تعدی سے اُس میں کوئی نقصان ہوا ہو تو اس ڈپازٹ سے وصول کرنے میں سہولت ہو۔ اسے شرعاً رہن بھی نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ رہن بالدرک درست نہیں ہوتا، (دیکھئے ہدایہ، کتاب الرہن، باب مایجوز ارتہانہ الخ) دوسرے مستأجر کی طرف سے اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ مؤجر اُسے اپنے اموال کے ساتھ ملاکر اُس کا ضمان قبول کرلے، جس کے نتیجے میں وہ قرض بن جاتا ہے۔[1]

---

(۱) فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر امانت رکھنے والا مودع کی اجازت سے ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ مخلوط کرلے تو اُس سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مودع کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے، اور امانت رکھنے والے کیلئے اُسکا استعمال بشرط ضمان جائز ہوجاتا ہے، (باقی اگلے صفحے پر ملاحظہ ہو)

اُس مال میں یہ شرط اتنی متعارف ہوگئی ہے کہ آج اس کے بغیر کسی قابل ذکر اجارے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اور حنفیہ کا یہ اصول ہے کہ جو شرط مخالف مقتضائے عقد ہو، عرف اور تعامل کی وجہ سے وہ جائز ہوجاتی ہے۔ درمختار میں ان شرطوں کی تین قسمیں بتائی ہیں جو حنفیہ کے نزدیک جائز ہوتی ہیں، ان میں سے تیسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے درمختار میں ہے:

"أو (جرى العرف به كبيع نعل)... (على أن يحذوه البائع (ويُشركه) أى يضع عليه الشراك وهو السير، ومثله تسمير القبقاب (استحسانا) للتعامل بلا نكير."

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) اور امام محمدؒ کے نزدیک اُن دونوں کے درمیان شرکت ملک قائم ہوجاتی ہے۔

وهذا إذا خلط الدراهم بغير إذنه فأما إذا خلطها بإذنه فجواب أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يختلف بل ينقطع حق المالك بكل حال وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه جعل الأقل تابعا للأكثر وقال محمد رحمه الله تعالى يشاركه بكل حال وكذلك أبو يوسف رحمه الله تعالى في كل مائع خلطه بجنسه يعتبر الأكثر وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بانقطاع حق المالك في الكل ومحمد رحمه الله تعالى بالشركة في الكل كذا في الكافي اهـ. (الفتاوى الهندية ۴: ۳۴۹)

اور علامہ خالد اتاسی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فتویٰ امام ابوحنیفہؒ ہی کے قول پر ہے۔ (شرح المجلۃ لخالد الاتاسیؒ: ۳/۲۶۸)

نیز حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے دو مقامات پر اذن متعارف کو بھی اذن صریح کے حکم میں قرار دیکر ایسی امانت کو قرض قرار دیا ہے۔ (امداد الفتاوی ج ۲ ص ۵۷۱ کتاب الوقف سوال نمبر ۶۹۴، اور ج ۳ کتاب البیوع ج ۳ ص ۱۴۵، سوال نمبر ۱۹۱)

''قلت: وتدل عبارة البزازية والخانية وكذا مسئلة القبقاب على اعتبار العرف الحادث، ومقتضى هذا أنه لو حدث عرف في شرط غير الشرط في النعل والثوب والقبقاب أن يكون معتبرا إذا لم يؤد الى المنازعة، وانظر ما حررناه في رسالتنا المسماة بنشر العرف۔''

(ردالمحتار ج ۵ ص ۸۷ و ۸۸)

اور علامہ شامیؒ اپنے رسالے نشر العرف میں لکھتے ہیں:

''(و يدل) على ذلك انهم صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد و فيه نفع لأحد العاقدين ' و استدلّوا على ذلك بنهيهٖ صلى الله عليه وسلم عن بيع و شرط، و بالقياس واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع . قال في منح الغفار: فإن قلت: إذا لم يفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العرف قاضيا على الحديث. قلت : ليس بقاض عليه بل على القياس، لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به، وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع، فكان موافقا لمعنى الحديث، ولم يبق من الموانع إلا القياس. والعرف قاض عليه. انتهى فهذا غاية ما وصل إليه فهمي في تقرير هذه المسئلة والله تعالىٰ أعلم۔''

اور اسی عبارت کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

''و هذا، وإن كان فيه تكلف وخروج عن الظاهر، ولكن

دعا إليه الإحتراز عن تضليل الأمة وتفسيقها بأمر لا محيص عن الخروج عنه الا بذلك. قال الشاعر:

إذا لم تكن إلا الأسنّة مركبا
فما حيلة المضطر إلا ركوبها

على أن قواعد الشريعة تقتضيه' فإنها مبنية على التيسير لا على التشديد و التعسير، وما خُيّر صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما على أمته، ومن القواعد الفقهية: إذا ضاق الأمر اتسع منه۔'' (مجموعة رسائل ابن عابدين رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف ج ٢ ص ١٢١)

یہاں یہ وضاحت بھی مناسب ہے کہ مختلف غیر سودی بینکوں میں سیکیورٹی ڈپازٹ لینے کے مختلف طریقے رائج ہیں۔ ان میں سے بعض طریقوں پر فقہی اعتبار سے اشکال بھی ہے، مثلاً اس سیکیورٹی ڈپازٹ کی وجہ سے، جو خلط کی وجہ سے انتہاءً قرض بن چکا ہے، کرائے میں اجرت مثل سے کمی کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا جن بینکوں میں اُسکی وجہ سے کرائے میں کمی کی جاتی ہے، وہ شرعاً درست نہیں ہے، چنانچہ اگر یہ سیکیورٹی ڈپازٹ لیا جائے تو اُس کی وجہ سے کرائے میں اجرت مثل سے کمی نہ کرنے کا اہتمام ہونا چاہئے، اور اُس میں بھی بہتر یہ ہے کہ اس رقم کو بینک اپنے نفع بخش کاموں میں استعمال نہ کرے، چنانچہ بعض غیر سودی بینک یہ کرتے ہیں کہ اسٹیٹ بینک میں جتنی رقم انکو بلا سود رکھوانی ہوتی ہے، اُس میں اس رقم کو بھی رکھوادیا جاتا ہے جس پر بینک کو کوئی منافع حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ یہ فائدہ ضرور ہوتا ہے کہ اسٹیٹ بینک میں جتنی رقم لازماً رکھوانی پڑتی ہے، اُس میں اس سیکیورٹی ڈپازٹ کی حد تک کمی ہوجاتی ہے، لیکن یہ ایک ایسا فائدہ ہے جسکا تعلق ''فرصت ضائعہ'' (opportunity cost) کی

تلافی سے ہے، اور نقود کے معاملے میں شرعاً فرصت ضائعہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس طریقے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

البتہ ان طریقوں میں سے زیادہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ جتنی رقم سیکیورٹی ڈپازٹ کی مد میں وصول کی جاتی ہے، اُتنی رقم کو کل مدت اجارہ کے پیشگی کرائے کے طور پر وصول کیا جائے، یعنی کرائے کے دو حصے ہوں، ایک حصہ ماہانہ یا سالانہ وصول کیا جائے، اور ایک حصہ کل مدت اجارہ کے مقابل پیشگی واجب الاداء ہو۔ لیکن یہ پیشگی کرایہ چونکہ کل مدت اجارہ کے مقابلے میں ہوگا، اس لئے اگر کسی وجہ سے اجارہ مدت کے درمیان ختم ہوجائے تو اس پیشگی کرائے کا اتنا حصہ مستأجر کو واپس کرنا ہوگا جو باقی ماندہ مدت کے مقابل ہو۔ بعض غیر سودی بینکوں نے اسی طریقے کو اختیار کیا ہے۔

شرکت متناقصہ

''شرکت متناقصہ'' کا طریقہ عام طور پر مکانات کی خریداری میں اختیار کیا جاتا ہے۔ اس میں بینک اور اُس کا گاہک مل کر کوئی مکان خریدتے ہیں۔ مثلاً قیمت کا اسّی فی صد حصہ بینک دے کر مکان کے اسی فی صد حصے کا مالک بن جاتا ہے، اور بیس فی صد رقم گاہک دیتا اور بیس فی صد حصے کا مالک بن جاتا ہے۔ اس کے بعد بینک اپنا اسّی فی صد حصہ گاہک کو کرائے پر دیدیتا ہے، اور پھر وقفے وقفے سے بینک کی ملکیت والے حصے اُس سے خریدتا رہتا ہے، اور جس نسبت سے اُس کی ملکیت بڑھتی ہے، اُسی نسبت سے باقی ماندہ بینک کا حصہ اور اُس کا کرایہ کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس طریق کار کے ایک ایک جزء پر بندے نے اپنی کتاب ''بحوث فی قضایا فقهية معاصرة'' میں ''الطرق المشروعة للتمويل العقاری'' کے زیر عنوان بحث کی ہے۔ جن حضرات نے غیر سودی بینکاری پر اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے اس مقالے کے کسی جزء سے تعرض نہیں فرمایا۔ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کی ایک قرارداد میں اسی سے ملتی

جلتی ایک صورت پر اتفاق کیا گیا تھا جسکے الفاظ یہ ہیں :

> ''عمیل کا حصہ بطور شرکت کے ہو اور ملکیتِ مکان میں دونوں شریک ہونگے، بعد میں بنک اپنا حصہ عمیل کو ''مرابحہ موَجلہ'' کے طور پر فروخت کردے گا۔'' ابتداءً یہ صورت شرکتِ املاک کی ہوگی اور ثانیاً مرابحہ موَجلہ کی۔
>
> دستاویز میں مرابحہ کا ذکر بطور وعدہ کے ہوگا۔''
>
> (احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۲۳، ۱۲۴)

جن حضرات نے غیرسودی بینکاری پر اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے شرکت متناقصہ پر بھی یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے صفقه فی صفقه لازم آتا ہے۔ یہ اعتراض میں نے خود ذکر کرکے اُس مقالے میں اُس کا جواب دیا ہے، اور اوپر اجارے کی بحث میں اس موضوع پر صفقه فی صفقه کے عنوان کے تحت بھی مفصل بحث کی جاچکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عقد کے صلب میں دوسرے عقد کی کوئی شرط نہیں ہوتی، البتہ یہ تینوں معاملات، یعنی شرکت ملک، اجارہ اور بیع اپنے اپنے وقت پر مستقل طور سے انجام پاتے ہیں، اور جو وعدہ عقد سے منفصل ہو، اُس پر شرط کے احکام جاری نہیں ہوتے جسکی فقہی دلیلیں اوپر گذر چکی ہیں، یہاں انکو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

التزام بالتصدق

ایک اور مسئلہ جس پر اعتراض کیا گیا ہے التزام بالتصدق کا مسئلہ ہے۔ مرابحہ ہو، یا اجارہ، گاہک اس بات کا التزام کرتا ہے کہ اگر میں اپنے واجبات وقت پر ادا نہ کروں، تو میں اتنی رقم صدقہ کرونگا۔ان حضرات کا اعتراض یہ ہے کہ یہ کسی کو صدقہ پر مجبور کرنے کے مرادف ہے۔ چونکہ اس قسم کے التزام کی تائید میں بعض مالکی علماء کے قول سے استناد کیا گیا ہے، اس لئے یہ اعتراض بھی فرمایا گیا ہے کہ یہ خروج عن المذہب ہے جسکی شرائط پوری نہیں ہیں۔ یہ اعتراض بڑے شدومد سے کیا گیا ہے، اور اس پر یہ کہا گیا ہے کہ (معاذ اللہ) اسکو جائز کہنے والوں نے سود کو جائز کر دیا ہے۔

میں پوری دلسوزی اور دردمندی کے ساتھ یہ گذارش کرتا ہوں کہ براہ کرم اس مسئلے پر ذرا ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔شروع میں جب غیر سودی بینکاری کا آغاز ہوا تو اس قسم کا کوئی التزام گاہک سے نہیں لیا جاتا تھا، لیکن چونکہ مرابحہ میں جب ایک قیمت متعین ہو جائے تو بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اُس قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہوسکتا، اس لئے لوگوں نے اس بات کا ناجائز فائدہ اُٹھایا، اور بھاری رقمیں جو واجب الاداء تھیں، ان کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر کے ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر شروع کردی۔واضح رہے کہ یہ صرف بینک کا نہیں، بلکہ ان ہزاروں افراد کا نقصان تھا جن کی رکھوائی ہوئی رقموں سے یہ سارے معاملات انجام پائے تھے۔سودی قرضوں کا معاملہ تو یہ ہے کہ اُن میں یومیہ کے حساب سے

سود کا میٹر چلتا رہتا ہے، اس لئے مدیون اگر ادائیگی میں دیر کرے تو اُسے ہر دن کی تاخیر پر مزید رقم ادا کرنی پڑتی ہے، لیکن چونکہ غیرسودی بیع میں ایسا نہیں ہوسکتا، اس لئے مدیون کو کھلی چھوٹ مل جاتی ہے کہ وہ جتنی چاہے، تاخیر کرے۔ دوسری طرف افسوس ہے کہ ہمارے معاشرے میں بدیانتی اور خودغرضی کا دور دورہ ہے، اور دوسری طرف عدالتوں کا نظام ایسا ہے کہ اُن کے ذریعے حق وصول کرنا جوئے شیر لانے کے مرادف ہے۔ اس کا اصلی حل تو یہ ہے کہ معاشرے میں امانت ودیانت کو فروغ دیا جائے، تیز رفتار عدالتی نظام ہو جہاں سے انصاف حاصل کرنا آسان ہو، لیکن زمین پر جو حقائق ہیں، اُن سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے حالات میں شرق اوسط کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی تھی، اور وہاں کے بعض بینکوں میں اس پر عمل بھی ہوا، کہ جس شخص کے بارے میں یہ ثابت ہوجائے کہ اُس نے تنگ دستی کی وجہ سے نہیں، بلکہ محض مفاد پرستی کی وجہ سے ادائیگی میں تاخیر کی ہے، اُس پر ایک ہرجانہ عائد کیا جائے، اور تاخیر کے ایام میں بینک کو اگر اپنی امانتوں پر نفع ہوا ہو تو اُسی شرح منافع سے تاخیر کرنے والا یہ ہرجانہ ادا کرے۔ بندے نے اس تجویز کی سختی سے نہ صرف مخالفت کی، بلکہ جو علماء کرام اُس وقت غیرسودی بینکوں کو شرعی مشورے دیتے تھے، انہیں اس بات پر قائل کیا کہ اس طرح یہ صورت "إما أن تقضي وإما أن تربي" ہی کی بن جائے گی، اس موضوع پر بندے نے اپنی کتاب "بحوث" کی پہلی جلد میں "بیع بالتقسیط" کے زیرِ عنوان مفصل دلائل پیش کیے، چنانچہ بفضلہٖ تعالیٰ یہ دلائل بحیثیت مجموعی قبول کیے گئے، اور پھر اس تجویز پر عمل نہیں ہوا۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ مسئلہ اپنی جگہ پر قرار تھا۔

اس موقع پر یہ تجویز سامنے آئی کہ ہرجانہ ادا کرنے کے بجائے مدیون مماطل کچھ صدقے کا التزام کرے، اس سے اگرچہ بینک کی آمدنی میں تو اضافہ نہیں ہوگا، لیکن گاہک پر ایک دباؤ رہے گا۔ اس کی تائید بعض مالکی علماء کے کلام سے بھی

ہوئی۔ پھر یہی مسئلہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں پیش ہوا تو وہاں بھی اس صورت کو اختیار کرنے کے جواز پر تو سب متفق تھے، لیکن حاضرین میں سے حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے اس بات سے اختلاف فرمایا کہ صدقہ کی یہ رقم بینک کے واسطے سے خرچ کی جائے۔ تأمل ہمیں بھی تھا جس کا اظہار حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب قدس سرہ نے اس مجلس کی اُس روداد کے حاشیہ میں فرمایا ہے جو احسن الفتاویٰ (ج ۷ ص ۱۲۱) میں شائع ہوئی ہے، لیکن التزام کا مقصد یہ تھا کہ گاہک پر بروقت ادائیگی کا دباؤ رہے، اور یہ دباؤ اُس صورت میں باقی نہیں رہ سکتا تھا جب صدقے کی ادائیگی اُسی پر چھوڑ دی جائے۔ اس لئے مجلس نے اس پر اصرار نہیں کیا، کیونکہ اگر التزام کے نتیجے میں اُس پر صدقہ لازم ہوا ہے تو اصل بات یہ ہے کہ وہ واقعۃً صدقہ ہی رہے، اور بینک کسی طریقے سے اُس کو اپنی آمدنی میں شامل نہ کرے۔ لہٰذا مجلس کی طرف سے منظور ہونے والی قرارداد کے الفاظ یہ ہیں:

> ''سودی معاملات میں اگر قرض دار بر وقت ادائیگی نہ کرے تو اس کا سود بڑھتا چلا جاتا ہے، لہٰذا سود کا بوجھ کم کرنے کی وجہ سے وہ بر وقت ادائیگی کی پوری کوشش کرتا ہے، لیکن غیر سودی نظام میں اگر وہ بروقت ادائیگی نہ کرے تو اس کو سود کے بڑھنے کا خوف نہیں ہوتا۔ اس صورتِ حال سے بددیانت افراد غلط فائدہ اٹھاتے ہیں، اور ادائیگی کی اہلیت ہونے کے باوجود بروقت ادا نہیں کرتے۔ اس اندیشے کی بنا پر شروع میں پاکستان میں یہ طریقِ کار اختیار کیا گیا تھا: ''عدمِ ادائیگی کی صورت میں ''مارک اپ'' پر مزید ''مارک اپ'' کا اضافہ کردیا جاتا تھا۔''
>
> لیکن ظاہر ہے کہ یہ شرعاً سود ہی کی ایک شکل ہے جو کہ جائز نہیں ہوسکتی۔ بعض علماءِ عصر نے اس مسئلے کے حل کے لئے یہ تجویز پیش

کی ہے:

"عمیل سے عقدِ مرابحہ کرتے وقت یہ لکھوالیا جائے کہ اگر ادائیگی کی اہلیت کے باوجود بروقت ادائیگی نہ کرسکا تو وہ اپنے واجب الاداء دین کا ایک مخصوص فیصد حصہ ایک خیراتی فنڈ میں چندے کے طور پر ادا کریگا۔"

اس غرض کے لئے بنک میں ایک خیراتی فنڈ قائم کیا جائے گا، جو نہ بنک کی ملکیت ہوگا، اور نہ اس کی رقوم بنک کی آمدنی میں شامل ہونگی، بلکہ اس سے ناداروں کی امداد اور انکو غیرسودی قرضے فراہم کرنے کا کام لیا جائے گا۔ بعض مالکی فقہاء کے نزدیک ایسا التزام قضاءً بھی نافذ ہوجاتا ہے۔ عمیل کی طرف سے خیراتی فنڈ میں چندہ دینے کا یہ التزام اُسی صورت میں ہوگا جب وہ اہلیت کے باوجود ادائیگی نہ کرے، لیکن اگر وہ واقعۃً تنگدستی کی بنا پر ادائیگی سے قاصر رہا ہو تو اس صورت میں خیراتی فنڈ کو چندہ دینے کا پابند نہیں ہوگا۔ زیرِ نظر رپورٹ میں یہ طریقۂ کار تجویز کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ "عمیل کی تنگدستی کا تعیّن اس طرح کیا جائے گا کہ اس پر حکم بالافلاس ہو چکا ہو۔"

(احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۲۰، ۱۲۱)

جب غیرسودی بینکوں میں اس تجویز پر عمل کیا گیا تو اُس میں دو شرطیں عائد کی گئیں۔ ایک یہ کہ اگر ادائیگی میں تأخیر گاہک کے اعسار یعنی تنگدستی کی وجہ سے ہورہی ہو تو وہ صورت اس التزام میں شامل نہ ہوگی، کیونکہ قرآن کریم کا واضح حکم ہے کہ: "وان کان ذوعسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ" دوسرے یہ کہ اس طرح جو رقم موصول ہو، وہ غیرسودی بینک کی "ھیئۃ الرقابۃ الشرعیۃ" کی ہدایات کے مطابق

خیراتی کاموں میں خرچ ہو، اور بینک کے کسی بھی کام میں خرچ نہ ہو، خرچ ہونے تک وہ ایک الگ اکاؤنٹ میں رہے، اور اگر اُس اکاؤنٹ پر کوئی نفع آئے تو وہ بھی اُسی میں شامل کیا جائے، اور اس صدقے سے خود هيئة الرقابة الشرعية، کے ارکان کے کسی رشتہ دار کو بھی کوئی رقم نہیں دی جاسکتی، بلکہ اکثر عملاً اس بات کا بھی اہتمام کیا گیا کہ ارکان سے تعلق رکھنے والے کسی خیراتی ادارے کو بھی اس سے کوئی رقم نہ دی جائے۔ اور بعض بینکوں میں اس کام کے لئے ایک ٹرسٹ قائم کیا گیا ہے جس کے نام میں بھی بینک کا کوئی ذکر نہیں، تاکہ بینک اس کو خیراتی مقاصد میں خرچ کرتے وقت اپنا نام بھی استعمال نہ کرسکے، اور اس سے بینک کو اپنی ناموری کا فائدہ بھی حاصل نہ ہوسکے۔

اس صورت حال کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس اعتراض پر غور فرمایئے کہ اس التزام بالتصدق میں مذہب حنفی سے خروج کرکے بعض مالکیہ کے ایک مرجوح قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ صحیح معنی میں خروج عن المذہب اُس صورت میں ہوتا ہے جب حنفی فقہ میں کسی چیز کے عدم جواز کی صراحت ہو، پھر کسی اور مذہب سے جواز کا حکم نکالا جائے، اور اگر اپنے مذہب میں کوئی مسئلہ صراحۃً مذکور نہ ہو، یا اُس کا اپنے مذہب کے کسی قاعدے کے عموم میں داخل ہونا ممکن یا مسکوت عنہ ہو، اور کسی دوسرے مذہب سے اُس کی صراحت مل جائے تو اُس صورت میں اُس مذہب سے استمداد صحیح معنی میں خروج عن المذہب نہیں ہے، بلکہ یہ کچھ اس قسم کی صورت ہے جس میں فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ: "قواعدنا لاتأباه" (مثلاً دیکھئے رد المحتار، باب الصلاۃ فی الکعبۃ ج ۲ ص ۲۵۵، الدر المختار، باب العشر ج ۲ ص ۳۲۸، البحر الرائق کتاب القضاء ج ۶ ص ۴۴۸)۔ اب یہاں صورت حال یہ ہے کہ اس صدقے کا لازم نہ ہونا حنفی فقہ میں مصرح نہیں ہے، بلکہ "قد تجعل المواعيد لازمة لحاجة

الناس " کے عموم میں بھی اسکو داخل کرنا ممکن ہے، اور اُس قاعدے میں بھی جو کتب فقہ میں اس طرح مذکور ہے کہ: "المواعید باکتساء صورة التعلیق تکون لازمة" شرح الاشباہ والنظائر میں ہے:

"قوله: ولا يلزم الوعد إلا إذا كان معلقا. قال بعض الفضلاء: لأنه إذا كان معلقا يظهر منه معنى الالتزام كما في قوله: "إن شُفيت أحج." فشُفي، يلزمه. ولو قال: "أحج" لم يلزمه بمجرده.

قوله: "كما في كفالة البزازية." حيث قال في الفصل الأول من كتاب الكفالة: الذهب الذى لك على فلان أنا أدفعه أو أسلمه إليك أو اقبضه منى، لا يكون كفالة ما لم يقل لفظا يدل على اللزوم، كضَمِنت أو كفلت أو علىّ أو إلىّ، وهذا إذا ذكره منجّزا. أما إذا ذكره معلّقا بأن قال: إن لم يؤد فلان فأنا أدفعه إليك، ونحوه يكون كفالة، لما عُلم أن المواعيد باكتساب صورة التعليق تكون لازمة. انتهى. ومثله في التتارخانية وفي البحر للمصنف نقلا عن الفتاوى الظهيرية والولوالجية: ولو قال: "إن عوفيت صمت كذا" لم يجب عليه حتى يقول: "لله علىّ" وهذا قياس. وفي الاستحسان يجب، فإن لم يكن تعليقا فلا يجب عليه قياسا واستحسانا. نظيره ما إذا قال: "أنا أحجّ" لا شيء عليه، ولو قال: "إن فعلت كذا فأنا أحج" ففعل ذلك يلزمه ذلك انتهى.

أقول على ما هو الاستحسان يكون الواجب بإيجاب

العبد شيئين: نذر ووعد مقترن بتعليق، فاستفده فإنه بالقبول حقيق. بقي أن يقال في مثل "إن جئتني أكرمك" فجاءه هل يكون الإكرام على المعلّق واجبا ديانة وقضاء أو ديانة فقط؟ محل نظر۔

(شرح الأشباه والنظائر ج ۲ ص ۱۱۰)

یہ بات اگرچہ مختلف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں عموم کے ساتھ موجود ہے کہ وعدہ جب تعلیق کے ساتھ ہو تو لازم ہو جاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم کا وعدہ ہو، اگر وہ کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو لازم ہو جائے گا، لیکن جن فقہاء کرامؒ نے یہ بات ذکر فرمائی ہے، ان کی دی ہوئی مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف دو صورتوں سے متعلق ہیں۔ ایک کفالت سے، اور دوسرے نذر سے۔ چنانچہ فتاویٰ بزازیہ کی عبارت میں جو شرح الأشباہ میں نقل ہوئی ہے، مثالیں انہی دو صورتوں سے متعلق ہیں، اور اسی قسم کی مثالیں فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ، فصل فی الکفالۃ بالمال ج ۲ ص ۶۰، البحر الرائق، کتاب الصوم ج ۲ ص ۵۱۹، تاتارخانیہ، کتاب الصوم ج ۲ ص ۳۰۸، جامع الفصولین، بحث الفاظ الکفالہ ج ۲ ص ۵۴، ردالمحتار کتاب الکفالۃ ج ۵ ص ۲۸۸ و ۲۸۹، میں بھی مذکور ہیں جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ صرف کفالت اور نذر کے ساتھ مخصوص ہے۔ البتہ شرح الاشباہ کی مذکورہ بالا عبارت میں ان دونوں کے سوا دوسری صورتوں میں کوئی فیصلہ کرنے کے بجائے انہیں محل نظر کہہ کر چھوڑ دیا ہے۔ صدقے کا معلق وعدہ ایک طرح کی نذر ہے، اس لئے وہ خود حنفی اصول کے تحت لازم ہے، لیکن اگر بالفرض وہ اس قاعدے میں داخل نہ بھی ہو تو صاحب اشباہ کے قول کے مطابق محل نظر قرار پا کر مسکوت عنہ ہوگا۔ ایسی صورت میں اگر کسی اور مذہب سے کوئی قول لے لیا جائے تو اُس کو خروج عن المذہب نہیں کہا جائیگا۔

اور اگر بالفرض اس مسئلے کو حنفی مسلک کے خلاف بھی سمجھا جائے تو بعض مالکی علماء کا قول موثوق علماء نے باہمی مشورے سے لیا ہے، اور ضرورت کے وقت کسی دوسرے مذہب سے کوئی مسئلہ لے لینا کوئی ایسا شجرۂ ممنوعہ نہیں ہے جو کسی حالت میں بھی جائز نہ ہو۔ اصل حنفی مسلک میں نہ امامت کی اجرت جائز ہے، نہ تعلیم قرآن کریم کی، نہ فتویٰ دینے کی۔ لیکن فقہاء حنفیہ نے یہ دیکھ کر کہ اگر اسی موقف پر اصرار کیا جائے تو دینی تعلیم و تعلم کا باب ہی بند ہوجانے کا اندیشہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کو اختیار فرمایا، اور اسی بنیاد پر سارے مدارس چل رہے ہیں۔

معاملات میں لوگوں کے حقوق کے تحفظ کے لئے بھی فقہاء حنفیہ نے کئی مسائل میں دوسرے مذاہب پر فتویٰ دیا ہے۔ مثلاً اگر کسی کا مال دوسرے کے ذمے واجب ہو، اور وہ دے نہ رہا ہو، پھر مدیون کا کوئی مال جو مال واجب کی جنس سے نہ ہو دائن کے پاس کسی طریقے سے آجائے تو اصل حنفی مسلک یہ ہے کہ دائن کے لئے اُس مال کو بیچ کر اپنا حق وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلے میں بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ شامی، حموی رحمہما اللہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان عدم جواز الأخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم لمطاوعتهم في الحقوق. والفتوى اليوم على جواز الأخذ عند القدرة من أي مال كان، لاسيما في ديارنا لمداومتهم العقوق. قال الشاعر:

عفاء على هذا الزمان فإنه
زمان عقوق، لا زمان حقوق

(ردالمحتار، کتاب الحجر ج٦ ص ١٥١)

نیز درمختار میں ہے:

"ليس لذى الحق أن يأخذ غير جنس حقه، وجوّزه الشافعي وهو الأوسع."

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

"(قوله: وجوزه الشافعي) قلمنا في كتاب الحجر أن عدم الجواز كان في زمانهم . أما اليوم فالفتوى على الجواز. (قوله: وهو الأوسع) لتعينه طريقا لاستيفاء حقه فينتقل حقه من الصورة الى المالية كمافي الغصب والإتلاف مجتبى."

(ردالمحتار، كتاب الحظر والإباحة ج٦ ص ١٥١)

منافع مغصوبہ کے بارے میں حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ اُن کا ضمان غاصب سے نہیں لیا جاسکتا، لیکن متأخرین نے پہلے مال یتیم، مال وقف اور پھر معد للاستغلال کے بارے میں فتویٰ امام شافعیؒ کے قول پر دیا، اور ان اموال کے غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان عائد کیا، اور علامہ ابن الہمامؒ اور ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آجکل لوگوں کو غاصبین کے ظلم سے بچانے کے لئے مطلقاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر فتویٰ دینا چاہیے۔ التقریر والتحبیر میں علامہ ابن امیر الحاجؒ لکھتے ہیں:

"وفي جامع الفتاوىٰ نقلا عن المحيط: الصحيح لزوم الأجر إن مُعَدًا للاستغلال بكل حال، وحكى بعضهم الإجماع على ضمان المنافع بالغصب والإتلاف إذا كان العين مُعَدًا للاستغلال. بل وسيذكر المصنف في ذيل الكلام على العلة من مباحث القياس أنه ينبغي الفتوى بضمان المنافع مطلقا لو غلب غصبها

وھو حسن." (التقریر والتحبیر لابن أمیر الحاج، ج ٢ ص ١٣٠ ط: المطبعة الکبری، مصر ١٣١٦)

نیز اسی کتاب میں آگے فرمایا گیا ہے:

"(وفتوی المتأخرین بالضمان بالسعایة بخلاف القیاس استحسان لغلبة السعاة) بغیر الحق الی الظلمة فی زماننا وبه یفتی، لأن مجرد وکول الأمر إلی القاضی لایجدی فی ھذاالمطلوب فی زماننا. قال المصنف: (وینبغی مثله) أی الإفتاء بضمان إتلاف المنافع مطلقا زمانا ومکانا (لو غلب غصب المنافع) مطلقا فیھما وإن کان علی خلاف القیاس فی باب الضمان زجرا للغَصَبة عن ذلک، وقدأسلفنا.. تقیید بعضھم ذلک بالأوقاف وأموال الیتامی وحکایةَ بعضھم الإجماعَ علی ضمان المنافع بالغصب والإتلاف اذا کان العین مُعَدّا للاستغلال. وإذا کان الموجب لذلک الزجر للغصبة والحفظ لأموال الضَعَفة فلا بأس بالفتوی بضمانھا حینئذ علی الإطلاق لاحتیاج ماسوی ھؤلاء إلی ھذا الارتفاق وحسما لمادة ھذاالفساد بین العباد."

(التقریر والتحبیر ج٣ ص ٢٠٤)

امداد الفتاویٰ میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد مسائل میں تیسیر معاملات کی خاطر مذہب غیر پر فتویٰ دیا، مثلاً بیع سلم میں حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ وقت میعاد تک بازار میں موجود رہے، لیکن حضرتؒ نے فرمایا کہ اس میں امام شافعیؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے:

"مبیع کا وقت میعاد تک پایا جانا حنفیہ کے نزدیک شرط ہے۔لیکن شافعیؒ کے نزدیک صرف وقت میعاد پر پایا جانا کافی ہے،کذا فی الھدایۃ، تو اگر ضرورت میں اس قول پر عمل کرلیا جاوے تو کچھ ملامت نہیں، رخصت ہے۔"

(امداد الفتاوی ج ۳ ص ۱۰۶،سوال ۱۳۲)

نیز حنفیہ کے نزدیک بیع سلم میں ایک مہینے کی مدت شرط ہے، لیکن حضرتؒ فرماتے ہیں:

"اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اجل شرط نہیں، اس لئے سلم میں داخل ہوسکتا ہے۔چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، لہٰذا امام شافعیؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔" (ایضاج ۳ ص ۲۱)

حنفی مسلک میں شرکت بالعروض جائز نہیں، لیکن امام مالکؒ اُسے جائز کہتے ہیں۔حضرت حکیم الامہ رحمۃ اللہ علیہ کمپنی کے جواز پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالنفقہ نہ ہوگی، بلکہ شرکت بالعروض ہوگی، سو بعض ائمہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، فیجوز الشرکة والمضاربة بالعروض ...عند أحمد فی روایة، وھو قول مالک وابن أبی لیلی، کماذکرہ الموفق فی المغنی۔" (امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۴۹۵)

جانوروں کی پرورش اس معاہدے کے تحت کرنا کہ ان میں جو اضافہ ہوگا، ہم باہم تقسیم کرلیں گے، حنفی مسلک میں، بلکہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے، لیکن حضرتؒ فرماتے ہیں:

"حنفیہ کے قواعد پر تو یہ عقد ناجائز ہے ...لیکن بنابر نقل بعض اصحاب، امام احمدؒ کے نزدیک اس میں جواز کی گنجائش ہے، پس

تحرز اَحوَط ہے، اور جہاں ابتلا شدید ہو، توسع کیا جاسکتا ہے۔"

(ایضا ج ۳ ص ۳۴۳)

اور میں نے اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ سے حضرت حکیم الامہؒ کا یہ ارشاد بارہا سنا کہ میں نے ابو حنیفۂ عصر حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے اس بات کی صریح اجازت لی ہے کہ خاص طور پر معاملات کے باب میں جہاں ابتلاء عام ہو، وہاں چاروں ائمہ میں سے جس امام کے مذہب میں گنجائش نکلتی ہو، وہاں وہ گنجائش دی جائے۔

اور اس سلسلے میں حضرۃ الشیخ علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات ملاحظہ فرمایئے جو حضرتؒ نے مصر کی مجمع البحوث الاسلامیہ کے ایک اجلاس میں عہد حاضر کے مسائل میں اجتہاد کے موضوع پر اپنے مقالے میں پیش کئے تھے، اور ان کا اردو ترجمہ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ نے بینات میں شائع فرمایا تھا۔ حضرتؒ شروع میں فرماتے ہیں:

"'' اسلامی اور یورپین تہذیب وتمدن کے اس تصادم وتلاطم کے زمانہ میں دنیا دو متضاد سمتوں اور کناروں پر کھڑی ہے۔ ایک طرف علمائے دین کا گروہ ہے جن کو تصلب فی الدین اور تمسک بالشریعت نے ایسا جمود ورثہ میں دیا ہے کہ انہوں نے حالاتِ حاضرہ میں علم اور دین کی خدمت کے لئے جن تقاضوں اور وسائل کی شدید ضرورت ہے انکو بالکل ہی نظر انداز کردیا ہے۔ دوسری طرف ان روشن خیال منکرین کا گروہ ہے جن میں عہدِ حاضر کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت تو بدرجۂ اتم موجود ہے...... لیکن وہ اُس دینی بصیرت وایمانی فراست اور صحیح وپختہ علم دین کی کما حقہ واقفیت سے محروم ہیں جس کے بغیر عہدِ

حاضر کی پیدا کردہ مشکلات و پیچیدگیاں حل نہیں ہوسکتیں۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ یہ ہر دو فریق اُمت کی توقعات کو پورا کرنے سے قاصر ہیں، اور ان جیسے عصری مسائل کو ان دونوں میں سے کسی بھی ایک گروہ کے سپرد کردینا اور اسی پر تکیہ کرلینا زبردست غلطی اور گمراہ کن نادانی ہوگی، نہ اس سے دین وملت ہی کوکوئی تقویت پہونچے گی، اور نہ امت کی پیاس ہی بجھے گی۔"

(بینات، صفر ۱۳۸۴ھ، ص ۱۵ و ۱۷)

پھر مسائل حاضرہ کے فقہی حل تلاش کرنے کے اصول بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جہاں تک ہوسکے اور جس طرح بھی ہو سکے ہم ائمۂ مجتہدین کے اقوال ہی سے استدلال کریں، اور فقہِ مذاہب اربعہ سے باہر نہ جائیں، اگرچہ کسی خاص مسئلہ میں ان میں سے کسی ایک کا مسلک چھوڑ کر دوسرے کا مسلک اختیار کرنا پڑے۔ غرض ان مذاہبِ متبوعہ میں سے جس مذہب میں بھی عہدِ حاضر کے کسی پیچیدگی اور دشواری کا حل مل جائے، اور اس سے وہ عقدۂ لاینحل کھل جائے، اسی سے استدلال کریں، اور اسکو دانتوں سے پکڑ لیں، تاکہ ہر نئے مسئلہ میں جدید اجتہاد ہمارا مبلغِ سعی نہ بن جائے اور ہمیں اجتہاد کا دروازہ ہرکس وناکس کے لئے چوپٹ کھولنا نہ پڑے، اس لئے کہ فریضۂ وقت اور تقاضائے ضرورت نہ اجتہاد کے دروازہ کو بالکل کھول دینا ہے اور نہ بالکلیہ بند کردینا، اور اس پر سیل لگا دینا، بلکہ اس افراط وتفریط کے درمیان اعتدال کی راہ ہی صراطِ مستقیم ہے کہ ناگزیر ضرورت کے وقت

اجتہاد کیا جائے اور وہ اجتہاد فقہِ مذاہب اربعہ کے اصول اور طریقِ کار سے باہر اور آزاد نہ ہو۔" (بینات صفر ۱۳۸۴ھ ص ۲۰)

نیز جدید مسائل کے حل کیلئے اصول بیان فرماتے ہوئے حضرتؒ نے ایک اور مقالے میں تحریر فرمایا ہے کہ:

"مبسوط، بدائع، قاضی خاں سے لیکر طحطاوی، رد المحتار اور التحریر المختار تک کتب فقہ حنفی کی ورق گردانی کرنے کے بعد بھی اگر مسئلہ ہاتھ نہ آئے تو امہات کتبِ مذاہبِ ثلاثہ کی ورق گردانی کرنی ہوگی۔ فقہ مالکی میں مدوّنہ کبریٰ سے لیکر حطّاب تک، اور فقہِ شافعی میں کتاب الام سے لیکر تحفۃ المحتاج تک کی مراجعت کرنی ہوگی۔ حکومتِ سعودی عرب کی عنایت و توجہ سے فقہِ حنبلی کا عظیم الشان ذخیرہ طبع ہو کر امّت کے سامنے آگیا ہے، اس کے لئے مغنی ابن قدامہ، المحرر اور الانصاف کی ورق گردانی کافی ہوگی۔ الغرض اگر مسئولہ و مطلوبہ مسئلہ ان کتب میں مل جائے تو اسپر فتویٰ دیدیا جائے، جدید اجتہاد کی ہرگز ضرورت نہیں۔ اور اگر مسئلہ صراحۃً نہ ملے تو ان مسائل مصرّحہ پر قیاس کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، بشرطیکہ قیاس مع الفارق نہ ہو جس کا فیصلہ خود علماء کرام فرمالیں گے کہ یہ قیاس کس درجہ میں ہے۔

اگر مسئلہ مطلوبہ سب فقہاء کے ہاں ملتا ہے، لیکن حنفی مذہب میں دشواری ہے اور بقیہ مذاہب میں نسبتاً سہولت ہے اور عوام کا عام ابتلاء ہے تو اخلاص کے ساتھ جماعتِ اہلِ علم غور کرے، اگر انکو یقین ہو جائے کہ عموم بلویٰ کے پیشِ نظر عصرِ حاضر میں دینی تقاضا سہولت و آسانی کا مقتضی ہے تو پھر مذہبِ مالک، مذہبِ شافعی،

مذہبِ احمد بن حنبل کو علی الترتیب اختیار کر کے اور اس پر فتویٰ دیکر فیصلہ کیا جائے۔

ہمارے عصرِ حاضر کے اکابر نے فسخِ نکاح کی مشکلات کو اسی طرح حل کیا ہے، اور متاخرین حنفیہ نے مسئلہ مفقود الخبر میں بھی ایسا ہی کیا ہے۔ البتہ تلفیق سے احتراز کرنا ضروری ہوگا، اور تتبع رخص کو مقصد نہ بنایا جائیگا۔ مثلاً مسائلِ معاملات میں بیع قبل القبض ہے کہ آج کل تمام تاجر طبقہ اس میں مبتلا ہے، اب اس کی صورتِ حال پر غور کر کے پوری طرح جائزہ لیا جائے کہ اگر یہ ابتلاء واقعی ہے اور موجودہ معاشرہ مضطر ہے اور بغیر اس کے چارۂ کار نہیں تو مذہبِ مالکی پر فتویٰ دیدیا جائے کہ عدم جواز بیع قبل القبض مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس مسئلہ میں مذہبِ حنبلی بھی مذہبِ مالکی جیسا ہے، اور حدیث میں صراحۃً طعام ہی کا ذکر ہے: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل أن يستوفيه۔ (سنن) امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ نے طعام پر بقیہ چیزوں کو قیاس کر کے منع کر دیا ہے۔"

(بینات، ربیع الثانی ۱۳۸۳ھ / ستمبر ۱۹۶۳ء، بعنوان فکرو نظر ص ۴، ۵)

ایک اور موقع پر حضرتؒ نے تحریر فرمایا:

"دین کے احکام تین قسم کے ہیں:

(۱) احکام منصوصہ اتفاقیہ۔

(۲) احکامِ اجتہادیہ اتفاقیہ۔

(۳) احکام اجتہادیہ خلافیہ۔

پہلی دو قسموں میں جدید اجتہاد کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، تیسری

قسم میں بھی اجتہاد کی ضرورت نہیں سمجھتا، البتہ اتنی گنجائش ہے کہ اگر مذہبِ حنفی میں واقعی دشواری ہے اور امتِ محمدیہ واقعی تیسیر وتسہیل کی محتاج ہے، اور اعذار بھی صحیح و واقعی ہیں، محض وہمی وخیالی نہیں ہیں، تو دوسرے مذہب پر عمل کرنے اور فتویٰ دینے کی گنجائش ہوگی، اور ضرورت کس درجہ میں ہے اور ہے بھی یا نہیں، یہ صرف علماء وفقہاء کی جماعت طے کریگی۔"

(بینات، رجب ۱۳۸۳ھ / دسمبر ۱۹۶۳ء ص ۶)

چنانچہ غالباً سن ۱۹۶۷ء میں ملک کے معاشی مسائل، بالخصوص زرعی مسائل کے سلسلے میں ایک فقہی مجلس حضرۃ الشیخ علامہ بنوری قدس سرہ کی دعوت پر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن میں منعقد ہوئی جس میں حضرۃ الشیخؒ کے علاوہ حضرت مولانا مفتی محمود صاحب، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم، اور حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی مدظلہم شریک تھے، اور مجھ نیازمند کو بھی ان بزرگوں نے شرکت کی اجازت دی تھی۔ حضرت والد صاحب مدظلہم چونکہ اُس وقت علیل تھے، اس لئے خود شرکت نہ فرما سکے تھے، اور ہم دونوں بھائیوں کو بھیج دیا تھا۔ یہ مجلس بنوری ٹاؤن میں کم وبیش ایک ہفتہ جاری رہی، اور اس کی روداد قلم بند کرنے کے لئے ان بزرگوں نے مجھے ہی مامور فرمایا۔ مسائل پر گفتگو سے پہلے کچھ اصول طے کئے گئے جن پر سب نے اتفاق کیا۔ ان میں سے ایک اصول یہ تھا کہ معاملات کے باب میں جہاں وسعت کی ضرورت ہو، وہاں چاروں مذاہب میں سے کسی مذہب کو اختیار کیا جاسکے گا، لیکن مذاہب اربعہ سے خروج نہیں کیا جائے گا۔ افسوس ہے کہ اس مجلس کی وہ روداد اپنے کاغذات کے جنگل میں دریافت نہیں ہوئی۔ شاید جامعہ بنوری ٹاؤن کی فائلوں میں محفوظ ہو، لیکن جہاں تک یاد ہے، بحث کے دوران بعض مسائل میں اس اصول پر عمل بھی کیا گیا تھا۔

سودی بینکاری کے خلاف جو تحریریں شائع ہوئی ہیں، اُن میں خروج عن المذہب کی بات اتنے شدومد کے ساتھ ذکر فرمائی گئی ہے جس سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ کسی جزوی مسئلے میں خروج عن المذہب گویا (معاذ اللہ) خروج عن الدین کے برابر ہے، اور جیسے غیر سودی بینکاری کا سارا نظام خروج عن المذہب پر مبنی ہے، نیز یہ کہ یہ خروج محض ایک شخص کی انفرادی رائے کی بنا پر کرلیا گیا ہے، حالانکہ ان میں سے کوئی بات بھی درست نہیں ہے۔ آپ نے دیکھا کہ کسی جزوی مسئلے میں کسی دوسرے مذہب کو اختیار کرلینا کوئی نئی بات نہیں ہے، مذکورہ بالا تمام مثالوں میں اس پر عمل ہوتا رہا ہے۔ دوسرے آپ نے دیکھا کہ ابتک جن مسائل پر گفتگو ہوئی ہے، اُن میں صرف یہی ایک مسئلہ ہے جس میں بعض مالکی فقہاء کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، اور معاملہ بھی ایسا ہے جس میں فقہ حنفی میں عدم جواز کی کوئی صراحت بھی نہیں ہے، بلکہ بعض اُن قواعد کے عموم میں بھی داخل ہے جو خود حنفیہ نے بیان کئے ہیں۔ تیسرے یہ صرف عبدالرحمٰن بن دینار رحمۃ اللہ علیہ ہی کے قول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ان تمام مالکی فقہاء سے اس کی تائید ہوتی ہے جنہوں نے یہ فرمایا ہے کہ واعد نے اگر موعود لہ کو کسی کلفت میں داخل کردیا ہو تو واعد پر اُس وعدے کا ایفا لازم ہوجاتا ہے جسکی تفصیل پیچھے وعدے کی بحث کے آخر میں فتح العلی المالک کے حوالے سے گذر چکی ہے۔ اور عبدالرحمٰن بن دینار بھی کوئی ایسے عالم نہیں ہیں جن کی بات کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو، وہ فقہ مالکی کے مستند راوی عیسیٰ بن دینارؒ کے بھائی ہیں، جو فقہ مالکی کتابیں مغرب سے مدینہ منورہ لے کر آئے۔ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے اُن کا قول اہتمام سے ذکر کرکے اُسے شاذ قرار دینے کے بجائے مسئلے کو مجتہد فیہ قرار دیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی حاکم اس کی بنیاد پر فیصلہ کردے تو وہ نافذ ہوگا۔ (تحریر الکلام فی مسائل الالتزام ص ۱۷۶ و ص ۱۸۵) عبدالرحمٰن بن دینارؒ کے حالات میں فرمایا گیا ہے کہ:

"عبد الرحمن بن دینار: ذکر الرازی فی کتاب

الاستيعاب في أنساب الأندلس. قال: أخبرنا دينار بن واقد الغافقي أبو أمية غلبت عليه كنيته. وكان عالماً زاهداً. وذكر عبد الرحمن فقال: كان فقيهاً عالماً حافظاً يكنى أبا زيد شدور بقرطبة. قال في كتاب آخر: وكانت له رحلات استوطن في إحداها المدينة وهو الذي أدخل الكتب المعروفة بالمدينة. سمعها منه أخوه عيسى ثم خرج بها عيسى فعرضها على ابن القاسم. قال: وكان عبد الرحمن قد أخذه بالأندلس عن محمد بن يحيى السماني ومن الصغير. ويروى عن محمد بن إبراهيم بن دينار المدني وغيره. وتوفي يوم الجمعة لسبع خلون من المحرم سنة إحدى ومائتين ومولده سنة ستين ومائة وكان هو وأخوه يتواليان إلى يزيد العتبي وذكر أن أصلهم من طليطلة. وبنو دينار معروفون بالعلم. قال غيره: هو عبد الرحمن بن دينار بن واقد ورجا بن عامر بن مالک الغافقي وذكر أنه لما لقي ابن القاسم في رحلته الأخرى وروى عنه سماعه، وعرض عليه المدونة وضمنها أشياء من رأيه وكان من الحفاظ المتقدمين والخيار الصالحين. استوطن قرطبة.'' (ترتيب المدارک وتقريب المسالک ج ۳ ص ۱۵ دارمکتبة الحياة، بيروت)

اور اُن کا یہ قول محض کسی ایک شخص کی انفرادی رائے سے نہیں لیا گیا، بلکہ یہ مسئلہ پہلے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے اجلاس میں پیش ہوا جس کی قرارداد کے الفاظ

پیچھے گذر چکے ہیں۔ اس اجتماع میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحبؒ، حضرت مولانا مفتی عبدالشکور ترمذی صاحبؒ، حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحبؒ، حضرت مولانا سحبان محمود صاحبؒ، حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب اور خیرالمدارس کے نائب مفتی مولانا محمد انور صاحب (طالت حیاتہ) موجود تھے۔ حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم کو یہ مسئلہ بعض مالکی علماء سے لینے سے اختلاف نہیں تھا، بلکہ اختلاف یہ تھا کہ یہ رقم بینک کے واسطے سے خرچ نہیں ہونی چاہئے، باقی علماء کو بھی اس میں تأمل ضرور تھا، لیکن اُن وجوہ کی بناپر جن کی تفصیل میں اوپر بیان کرچکا ہوں، انہوں نے تحریری قرارداد میں یہ شرط نہیں لگائی۔ چونکہ اس واقعے کو طویل مدت گذر گئی ہے، اس لئے اب مجھے یہ بالکل یاد نہیں آرہا کہ اس مجلس میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن سے کوئی صاحب کیوں شریک نہیں تھے۔ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب قدس سرہ اس مجلس کے بانیوں میں سے تھے، اور ہمیشہ مجلس میں وہ خود یا حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ، بلکہ اکثر دونوں شریک ہوا کرتے تھے، حضرتؒ کی وفات کے بعد بھی جہاں تک یاد ہے، یہ سلسلہ جاری رہا، اور بفضلہٖ تعالیٰ کسی وقت ایسا نہیں ہوا کہ کسی رنجش یا اختلاف کی بناپر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کی طرف سے شرکت نہ ہوئی ہو، کیونکہ ایسی کوئی بات کبھی پیدا ہوئی ہی نہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب قدس سرہ بیماری کی وجہ سے شریک نہیں ہوسکے ہونگے، اس کے سوا کوئی اور بات اُس وقت کے حالات کے تحت ممکن نظر نہیں آتی۔

ماہنامہ بینات ذوالحجہ ۱۴۲۹ کے شمارے میں ایک نکتہ بعدالوقوع بیان فرمایا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”دارالافتاء بنوری ٹاؤن“ چونکہ شروع ہی سے حیلوں پر مبنی اسلامی بینکاری کا مخالف رہا ہے، اس لئے وہاں سے کسی نے اس مجلس میں شرکت

مناسب نہیں سمجھی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہاں کے مفتی حضرات کو پہلے ہی یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ مجلس میں حیلوں پر مبنی کوئی تجویز آئے گی، اور وہاں اُس کی مخالفت مشکل ہوگی، اس لئے علیحدہ رہنے ہی میں عافیت سمجھی گئی۔ اس کے جواب میں اگر میں تحدیث نعمت کے طور پر یہ عرض کروں تو شاید مبالغہ نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے مجھے حضرۃ الشیخ علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی جتنی صحبت عطا فرمائی ہے، وہاں کے موجودہ اکثر رفقاء دارالافتاء کو شاید بلکہ یقیناً اتنی صحبت میسر نہیں آئی ہوگی، بلکہ شاید ان میں سے کچھ حضرات نے ان کی زیارت بھی نہ کی ہو، بفضلہٖ تعالیٰ بندے کو سفر و حضر میں حضرت بنوری قدس سرہ کے ساتھ رہنے کا موقع ملا ہے، بندے نے حضرت کے علمی افادات سے لے کر حضرت کی خوش مزاجی اور خوش طبعی تک ایک ایک ادا سے استفادہ کیا ہے، حضرتؒ کے ساتھ دن نہیں ہفتے گذارے ہیں، ان کے ساتھ علمی مجلسوں میں شریک رہا ہوں، حضرتؒ کے حکم پر اور حضرتؒ کی نگرانی میں تحریریں لکھی ہیں، اور حضرتؒ کی اُن شفقتوں کا مورد رہا ہوں جنکا تذکرہ بھی میرے لئے مشکل ہے، اسی طرح حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ میرے بچپن کے استاذ تھے، میں نے زندگی میں سب سے پہلا فتویٰ اُنہی کے کہنے پر لکھا، اور پھر مسلسل فقہی مجلسوں میں اُنکی صحبت سے استفادہ کیا، اس لئے ان مقدس بزرگوں کے فقہی اور علمی وعملی مزاج و مذاق سے بفضلہٖ تعالیٰ اتنی واقفیت ہے کہ اُس کی بنیاد پر مذکورہ بالا توجیہ کی یقینی طور پر تردید کر سکتا ہوں، بلکہ اگر گستاخی نہ سمجھی جائے تو یہ تلخ بات بھی کہہ سکتا ہوں کہ اس مسئلے میں موجودہ رفقاء دارالافتاء نے جو رَوِش اختیار فرمائی ہے، وہ ان بزرگوں کی اُس رَوِش سے کسی طرح میل نہیں کھاتی جس کا بندے نے سالہا سال خود مشاہدہ کیا ہے، اور جس کی گواہی جامعہ کے بعض اُن قدیم اساتذہ نے بھی دی ہے جو ان بزرگوں کی صحبت سے فیض یاب ہوئے ہیں، اور جنہیں ان کے فقہی مذاق کو سمجھنے کا موقع ملا ہے۔

لہٰذا اگرچہ یہ درست ہے کہ اُس مجلس میں بنوری ٹاؤن سے کوئی شریک نہیں ہوا تھا، لیکن اُس کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس سلسلے میں علماء کرام اور اہل فتویٰ سے کوئی مشورہ ہوا ہی نہیں تھا، جیسا کہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ جو حضرات اُس وقت مشورے میں شریک تھے، وہ اُس وقت کے اساطین اہل فتویٰ میں شمار ہوتے ہیں۔

بہرکیف! یہ مسئلہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں اتفاق رائے سے طے ہوگیا تھا کہ اس مسئلے میں ان علماء مالکیہ کا قول اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پھر یہ مسئلہ عالمی سطح پر مختلف ندوات اور مجامع میں اُٹھا جن میں مالکی علماء بھی موجود تھے، وہاں بھی علماء کی اکثریت نے اسے اختیار کیا۔ لہٰذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہے کہ محض ایک انفرادی رائے پر یہ قول اختیار کرلیا گیا ہے۔

پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اس قسم کے التزام کا قضاءً لازم ہونا تو بعض مالکی علماء کا قول ہے، لیکن دیانۃً واجب ہونے کے تو سب قائل ہیں، اور غیر سودی بینکوں میں گاہک کی طرف سے جو التزام ہوتا ہے، اُس میں یہ صراحت نہیں ہوتی کہ یہ التزام قضاءً بھی لازم ہوگا، اور کم ازکم میرے علم میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جس میں یہ معاملہ عدالت تک پہنچا ہو، اور وہاں سے اسکی ادائیگی کا فیصلہ ہوا ہو، لہٰذا اگر عدالت تک جائے بغیر اس پر عمل ہورہا ہے تو اس میں کسی مذہب کے لحاظ سے بھی اشکال نہ ہونا چاہئے۔ رہی یہ بات کہ صدقہ اختیاری ہوتا ہے، اور اُسے لازم کرکے جبری بنادیا گیا ہے، تو اسکے بارے میں عرض یہ ہے کہ ہر نذر کا یہی حال ہوتا ہے کہ اُس سے اختیاری عبادت واجب اور لازم ہوجاتی ہے۔

مضاربت

جولوگ غیرسودی بینکوں میں پیسے رکھواتے ہیں، ان کے ساتھ بینک مضاربت کا عقد کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پیسے رکھوانے والے ربّ المال ہوتے ہیں، اور بینک مضارب ہوتا ہے، اور دونوں کے درمیان یہ طے ہوتا ہے کہ اگر نفع ہوا تو وہ دونوں کے درمیان کس تناسب سے تقسیم ہوگا، اور اگر نقصان ہوا تو وہ سرمایہ کے بقدر رب المال اُٹھائے گا، اور مضارب کا نقصان یہ ہوگا کہ اُس کی محنت بے کار جائے گی۔

غیرسودی بینکوں میں مضاربت پر جس طرح عمل ہوتا ہے، اُس پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں۔ان میں سے بعض اعتراضات وہ ہیں جو واقعے کی صحیح تحقیق نہ کرنے پر مبنی ہیں جن کی طرف پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے، مثلاً یہ اعتراض کہ مضارب سے اس عقد میں داخل ہونے کی کوئی فیس لی جاتی ہے۔کم ازکم بندے کے علم میں کوئی ایسا غیرسودی بینک نہیں ہے جو وہ فیس لیتا ہو جسے بعض معترضین نے ''مضاربت فیس'' کا نام دیا ہے۔ اسی طرح ڈالر اکاؤنٹ پر بھی فیس لینے کا جو اعتراض کیا گیا ہے، وہ بھی درست نہیں ہے، ایسی کوئی فیس وصول نہیں کی جارہی، جبکہ اعتراض میں موجودہ صورتِ حال کا بیان ہے۔ سالوں پہلے یہ فیس ایک غیرسودی بینک نے اس وجہ سے لینی شروع کی تھی کہ ملک میں ڈالر کے ذریعے کوئی کاروبار ممنوع تھا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ڈالر رکھوانے آتا تو اُس ڈالر کو یا بازار میں بیچ کر روپے سے تبدیل کرنا پڑتا تھا، یا ملک سے باہر کسی کاروبار میں لگانا پڑتا تھا، اس منتقلی کے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے بینک نے یہ فیس لگا دی تھی، لیکن جب شریعہ بورڈ میں یہ مسئلہ آیا تو شریعہ بورڈ نے

صورت حال پر غور کرنے کے بعد اسکو باقی رکھنے کی اجازت نہیں دی، اور یہ فیس بالکل ختم کردی گئی۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی واقعے کے مطابق نہیں ہے کہ جب کوئی شخص اکاؤنٹ کھلواتا ہے تو اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ شرکت کر رہا ہے یا مضاربت۔ حقیقت یہ ہے کہ اکاؤنٹ جس فارم کے ذریعے کھلوایا جاتا ہے، اُس میں صراحت کے ساتھ یہ درج ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر اور بینک کے درمیان مضاربت کا رشتہ قائم ہو رہا ہے جسکے نتیجے میں بینک مضارب اور اکاؤنٹ ہولڈر رب المال ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

> 3.1 The relationship between the Bank and the Customer shall be based on the principles of Mudarabah where the Customer is the Rab ul Maal and the Bank is the Mudarib.
>
> ''بینک اور کسٹمر کے درمیان رشتہ مضاربت پر مبنی ہے جس میں کسٹمر رب المال ہے، اور بینک مضارب ہے۔''

البتہ بہت عرصہ قبل ایک بینک نے یہاں صرف مضاربت کے بجائے شرکت/مضاربت اس خیال سے لکھ دیا تھا کہ بینک جہاں مضارب ہوتا ہے، وہاں اپنا سرمایہ بھی مشترک کاروبار میں لگاتا ہے، اس لئے اس حیثیت سے وہ شریک بھی بن جاتا ہے۔ لیکن چونکہ شرعی اعتبار سے اُس کو بھی مضارب ہی کہا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے اُسے بحیثیت مجموعی مضاربت ہی قرار دیا ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں:

> ''اذا قال للمضارب: ''ضُمّ الیها ألفا من عندک واعمل بها مضاربةً'' قال أصحابنا: لابأس به وان شرط فضل الربح للمضارب لأنه عامل.''
>
> (اختلاف العلماء للطحاوی ج۴ ص ۲۰۴)

البتہ صرف اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کے تناسب سے اس پر ایسے ہی احکام جاری ہوتے ہیں جیسے دوسرے اکاؤنٹ ہولڈروں پر جاری ہوتے ہیں، اس لئے بعد میں صرف مضاربت ہی لکھ دیا گیا۔ معترض حضرات کو وہ پہلا فارم ہاتھ آگیا جس میں شرکت / مضاربت لکھا ہوا تھا، اُس کی بنیاد پر انہوں نے یہ فرمادیا کہ یہی بات متعین نہیں ہے کہ رشتہ شرکت کا ہے، یا مضاربت کا، حالانکہ اس لحاظ سے وہ بھی غلط نہیں تھا کہ ایک لحاظ سے شرکت تھی، اور ایک لحاظ سے مضاربت۔

مضاربت کے اِخراجات

ایک اور اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ بینک جو مضارب ہے، اپنے تمام اخراجات ڈپازیٹر پر ڈالتا ہے، اور تمام اخراجات نکالنے کے بعد نفع تقسیم کرتا ہے، حالانکہ بحیثیت مضارب اُسے اپنے دفتری اخراجات خود برداشت کرنے چاہییں۔ یہ اعتراض بھی صحیح صورت حال سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عام شرعی قاعدہ تو یہ ہے کہ مضاربت کے کاروبار کے تمام اخراجات جسے آج کل کی عربی اصطلاح میں "نفقات مباشرۃ" اردو میں "براہِ راست اخراجات" اور انگریزی میں direct expenses کہا جاتا ہے، خود مضاربت کے مال پر ہوتے ہیں، ان اخراجات میں مال کی خریداری، اُس کی ترسیل وغیرہ کے اخراجات شامل ہوتے ہیں، مضارب کی صرف محنت ہوتی ہے، لیکن جب مضارب کوئی ادارہ ہو تو صورت حال مختلف ہوجاتی ہے۔ اس صورت میں اُس ادارے کے اپنے دفتری اخراجات، ملازمین کی تنخواہیں وغیرہ "نفقات غیر مباشرۃ" یا اُردو میں بالواسطہ اخراجات اور انگریزی میں indirect expenses کہتے ہیں، اور علماء عصر نے کہا ہے کہ جب مضارب کوئی ادارہ ہو تو اُس کے اس قسم کے اخراجات وہ خود برداشت کرے گا، اور یہ اخراجات مضاربت کے مال پر نہیں ڈالے جاسکتے۔ یہ بات

میں نے اپنے ایک مقالے "المضاربة المشتركة" میں واضح کی ہے جو میری کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" کی دوسری جلد میں شائع ہوا ہے۔ چنانچہ غیر سودی بینکوں میں جہاں مضاربت کی بنیاد پر لوگوں کے پیسے رکھے جاتے ہیں، اسی اصول پر عمل ہوتا ہے کہ صرف براہ راست اخراجات مضاربت کے مال پر ڈالے جاتے ہیں، بالواسطہ اخراجات نہیں۔

اب معترضین نے اس اصول کو تو تسلیم فرمایا ہے جو اوپر بیان ہوا، (اگرچہ ایک طرف وہ شخص قانونی کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں، اور دوسری طرف اس اصول کو تسلیم بھی کرتے ہیں کہ کسی ادارے یعنی شخص قانونی کے مضارب بننے کی صورت میں اُس ادارے کے بالواسطہ اخراجات مال مضاربت پر نہیں، بلکہ اُس مضارب پر ڈالے جائیں گے۔ ان دونوں باتوں میں تطبیق سمجھ میں نہیں آئی) لیکن اُن کا کہنا یہ ہے کہ غیر سودی بینک اس اصول پر عمل نہیں کررہے، بلکہ وہ اپنے ادارے کے تمام انتظامی اخراجات بھی مضاربت کے مال سے وصول کرتے ہیں۔

جیسا کہ پہلے اشارہ بھی کیا جا چکا ہے، یہ اعتراض بھی صورت حال سے ناواقفیت کی بنیاد پر ہے۔ فارم کی مندرجہ ذیل عبارت میں صراحت ہے کہ مضاربت کے مال سے صرف نفقات مباشرہ یعنی براہِ راست اخراجات (direct expenses) منہا کرنے کے بعد نفع تقسیم کیا جائے گا:

> 3.4 The Bank shall share in the profit on the basis of a predetermined percentage of the gross income of the Business (the "Management Share"). The Gross Income of the Business is defined as all income of the Business minus all direct costs and expenses incurred in deriving that income.

ترجمہ یہ ہے:

''بینک کاروبار کی مجموعی آمدنی کے ایک پہلے سے طے شدہ تناسب کی بنیاد پر نفع میں شریک ہوگا۔ ''مجموعی آمدنی'' کی تعریف یہ ہے کہ آمدنی حاصل کرنے میں جو براہ راست لاگت اور اخراجات آئے ہوں، انکو منہا کرنے کے بعد پوری آمدنی!''

اس میں صراحت ہے کہ مضاربت کے مال سے صرف ''براہ راست اخراجات'' منہا کئے جائیں گے، باقی ''مجموعی آمدنی'' میں دونوں شریک ہونگے۔ مجموعی آمدنی میں بالواسطہ اخراجات داخل ہیں، یعنی ''مجموعی آمدنی'' سے وہ منہا نہیں کئے جاتے۔ لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ بینک خود برداشت کرے گا۔ براہ راست اخراجات اور بالواسطہ اخراجات اکاؤنٹنگ کی معروف اصطلاحات ہیں جن میں کوئی ابہام نہیں ہے۔

البتہ بینک میں اکاؤنٹ کھلوانے کے بعد بہت سی خدمات بینک مضاربت کے علاوہ انجام دیتا ہے جس میں چیک بک جاری کرنا، ڈرافٹ بنانا، رقمیں ایک اکاؤنٹ سے دوسرے اکاؤنٹ میں منتقل کرنا، پے آرڈر جاری کرنا، ایل سی کھولنا وغیرہ، اس قسم کی خدمات کی فیسیں بھی مقرر ہیں، اور بعض اوقات ان پر کوئی ٹیکس یا ڈیوٹی بھی عائد ہوجاتی ہے۔ ان تمام کاموں کا مضاربت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ فیسیں اور اخراجات جو مضاربت سے الگ خالص انتظامی نوعیت کی ہیں، اکاؤنٹ ہولڈر سے وصول کی جاتی ہیں۔ لیکن معترض حضرات کا خود سے معاملات کی تحقیق کا تو چونکہ معمول ہی نہیں رہا، اس لئے کسی صاحب نے انہیں ایک غیر سودی بینک کے فارم کی یہ عبارت لاکر دکھائی جس میں اسی قسم کے انتظامی اخراجات اور فیسوں کا ذکر ہے، اور ترجمہ بھی ناقص کیا، اس سے انہیں مغالطہ لگ گیا کہ بالواسطہ اخراجات (direct expenses) بھی مضارب سے وصول کئے جاتے ہیں، حالانکہ اگر اس

عبارت کو ٹھیک ٹھیک پڑھا جائے تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہاں انہی انتظامی اخراجات کا ذکر ہورہا ہے جن کی تفصیل اوپر گذری۔ عبارت یہ ہے:

21 CHARGES AND EXPENSES

21.1 The Bank may, without any further express authorization from the Customer, debit any account of the customer maintained with the Bank for:

(i) All expenses, fees, commissions, taxes, duties or other charges and losses incurred, suffered or sustained by the Bank in connection with the opening/ operation/ maintenance of the Account and/ or providing the services and/ or for any other banking service which the Bank may extend to the Customer.

(ii) The amount of any or all losses, claims, damages, costs, charges, expenses or other amounts which the Bank may suffer, sustain or incur as a consequence of acting upon the Instructions.

(مروجہ اسلامی بینکاری ص ۲۰۴، ۲۰۵)

اس عبارت کو اوپر کی اُس عبارت کے ساتھ جس میں صرف براہِ راست اخراجات منہا کرنے کا ذکر ہے، کسی بھی قانون داں سے پڑھوا کر دیکھ لیں، وہ اس کے سوا کوئی مطلب بیان نہیں کرے گا جو اوپر ہم نے بیان کیا ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض بھی صحیح صورت حال سے ناواقفیت کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔

یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم

بینکوں کا طریق کار یہ ہے کہ اُس میں رقمیں رکھوانے والے اگرچہ ایک

مخصوص مدت کے لئے رقمیں رکھواتے ہیں، لیکن اکاؤنٹ میں سے رقمیں نکالنے اور داخل کرنے کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے۔ غیر سودی بینکوں میں اس صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے نفع کی تقسیم کا ایک طریق کار ہوتا ہے جسے اردو میں ''یومیہ پیداوار'' کہا جا سکتا ہے، انگریزی میں اُسے daily product کہا جاتا ہے، اور عربی میں ''حساب النّمر'' یا ''حساب النقاط'' کہتے ہیں۔ میں نے سب سے پہلے اس طریقے کا نام اور تذکرہ اُس وقت سنا جب اسلامی نظریاتی کونسل میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا، مسئلہ یہ سامنے آیا کہ اگر بینک میں رقم رکھوانے اور نکالنے کی کوئی تاریخ متعین کی جائے کہ تمام شرکاء ایک ہی تاریخ میں رقمیں جمع کرائیں، اور ایک ہی تاریخ میں نفع نقصان کا تعین ہونے پر نکالیں، اور بیچ میں کسی کو مضاربت کھاتے میں نہ کوئی رقم رکھوانے کی اجازت ہو، اور نہ نکالنے کی تو اُس میں لوگوں کو سخت دشواری پیش آئے گی، لہٰذا کیا کوئی ایسا طریقہ ممکن ہے جس میں رقمیں ڈالنے اور نکالنے کا یہ سلسلہ جو آج بینکوں میں رائج ہے، برقرار رکھا جا سکے؟ بینک میں رقمیں رکھوانا آجکل ایک عام ضرورت بن چکا ہے، یہاں تک کہ سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھوانے کو علماء عصر نے باتفاق اسی ضرورت کی وجہ سے جائز کہا ہے، ورنہ اس سے سودی کاروبار میں تعاون لازم آتا ہے، اب لوگوں کو اس بات کا پابند کرنا کہ وہ کسی ایک خاص تاریخ میں بینک میں رقمیں رکھوائیں، اور ایک ہی تاریخ میں نکالیں، تقریباً ناقابل عمل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ اُس خاص تاریخ کے علاوہ کسی اور دن کسی کو رقم رکھوانے کی ضرورت ہو تو وہ کرنٹ اکاؤنٹ ہی میں رکھوائے، مضاربت کھاتے میں شریک نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسی تمام رقوم سے بینک تو نفع حاصل کرے، لیکن ان رقوم کے مالکان کو کوئی نفع نہ ملے۔

ان ساری باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل کے سامنے یہ تجویز پیش کی گئی کہ رقمیں خواہ کسی وقت رکھوائی جائیں، انہیں یومیہ پیداوار کے حسابی

طریقے کے مطابق نفع میں شریک کیا جائے۔ یومیہ پیداوار کے حسابی طریقے کا مطلب یہ ہے کہ مدت مضاربت کے اختتام پر جو نفع آئے، اُس کے بارے میں یہ حساب کیا جائے کہ اوسطاً فی یوم فی روپیہ کتنا نفع حاصل ہوا؟ مثلاً تیس دن میں تین سو روپے پر تیس روپیہ نفع ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تین سو روپے پر فی یوم ایک روپیہ نفع آیا، لہٰذا ایک روپے پر فی یوم نفع 0.00333 ہوا۔ اب اگر کسی شخص کا ایک روپیہ پندرہ دن مضاربت کھاتے میں رہا تو اس ایک روپے کو 0.00333 پندرہ سے ضرب دیا جائے گا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے ایک روپے پر پندرہ دن میں 0.04999 نفع آیا، اب اگر کسی کے دس روپے پندرہ دن رہے تھے تو اس نفع کو دس سے ضرب دے کر اُس کا نفع 0.4999 ہو گیا۔ اس طریقے کو یومیہ پیداوار کا حساب کہا جاتا ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے مذکورہ بالا امور کو مدنظر رکھتے ہوئے غیرسودی بینکوں کے لئے اس طریق کار کی منظوری دی جو اُس کی رپورٹ کے صفحہ ۴۸ پر "بینک ڈپازٹس" کے زیر عنوان مذکور ہے۔ میں تو اُس وقت کونسل کا سب سے کم عمر رکن تھا، لیکن اُس وقت کونسل کے علماء ارکان میں حضرت مولانا شمس الحق صاحب افغانی، اور حضرت مولانا مفتی سیاح الدین صاحب کا کاخیل رحمہما اللہ تعالیٰ اور بریلوی حضرات میں سے حضرت مولانا مفتی محمد حسین نعیمیؒ، اور پیر قمرالدین سیالویؒ شامل تھے۔

یہ طریق کار اُن تمام جگہوں پر زیر بحث آیا جہاں غیرسودی بینک قائم ہو رہے تھے، اور تمام مقامات پر اسی طریقے کو اختیار کیا گیا، چنانچہ شیخ وہبہ زحیلی (حفظہ اللہ تعالیٰ) نے اپنی مشہور کتاب "الفقہ الإسلامی وأدلتہ" میں اس پر اس طرح بحث کی ہے:

"یتحدد عائد الاستثمار فی المصارف الإسلامیة علی النحو الذی یجری فی الشرکات المساهمة فی خلال

فترة زمنية معينة، وهي سنة مالية نظراً لاستمرار المضاربة المشتركة. وعلى ذلك فإن الربح المعلن في نهاية كل سنة مالية لايتقرر إلا للمبلغ الذى يبقى من أول السنة إلى نهايتها. فإذا استرد المستثمر في المضاربة المشتركة كاملَ مبلغه أو جزءً منه قبل انتهاء السنة حيث لايكون هناك إعلان للربح فإن هذا المبلغ المستردَ لايكون له نصيب من الربح الذى يجرى حسابه وإعلانه للتوزيع في نهاية تلك السنة.

ولهذا نظير مماثل في المضاربة الخاصة المقرر أحكامها لدى فقهاءنا. ذكر الرملي في نهاية المحتاج: أنه إذا استرد المالك بعض مال القراض قبل ظهور ربح أو خسارة فإن المال المضارب به يرجع إلى الباقي لأن مالك المال لم يترك في يد المضارب غيره فصار كما لو اقتصر في الابتداء على إعطائه. (نهاية المحتاج: ۱۷٦/۴) ويعرف العائد بضرب المبلغ المستثمر في المدة التي بقي فيها في الاستثمار، والحاصل هو المعروف في أعمال البنوك الربوية بنظام الأعداد أو النمر: وهو ضرب الرصيد اليومي في عدد الأيام التي مكثها هذا الرصيد. والعدد الناتج هو مقدار الفائدة لمدة يوم واحد. علماً بأن الربح يكون بالمال أو بالعمل حسب الاتفاق أو بضمان العمل كما في شركة الأعمال وتضمين الغاصب؛ لأن الغنم مقابل

الغرم أو الخراج بالضمان أى مستحق بسببه (بدائع: ٦/٧٧). فإذا صار الشريك ضامناً بسبب ما كان جميع الربح له لضمانه إياه لأنه خراج المال.

وبما أن الاستثمار اللاربوى استثمار إنتاجي يعتمد على الربح الفعلي الذى لايتحقق بالسرعة التي يبدأ فيها الاستثمار المصرفى حركة الحساب في ميدان الفوائد فإن الطريقة الحسابية المصرفية فى البنوک الإسلامية تكون المدة فيها على أساس الشهور بدل الأيام. فمن يدفع ألف دينار للاستثمار السنوى لايتساوى مع من يدفع نفس الألف فى منتصف العام أى الاستثمار لمدة ستة أشهر فقط ويكون عائد الاستثمار السنوى أكثر بنسبة مثلاً وعائد الاستثمار النصف سنوى ٧% فإن اقتصر الاستثمار على نصف سنة فقط فتكون النسبة نصف نسبة العائد السنوى.

وذكر الدكتور أحمد النجار: أن وحدة المدة إما اليوم أو الأسبوع أو الشهر وفقاً لما تُقرّره اللوائح التنظيمية المعتمدة للبنک وتكون مُعلنةً للمستثمرين. وهذا مقبول من حيث المبدأ إن تحقق الربح كما سيأتي بيانه. وأضاف الدكتور النجار: أنه فى حالات تغير مبلغ المستثمر الواحد خلال السنة بأن تتناولها الإضافة أو السّحب يكون حساب النّمر على أساس أرصدة الاستثمار عقب كل تعديل مابين تاريخ التعديل وتاريخ

إنهاء الاستثمار أو نهاية السنة المالية أيهما أقرب. كما يمكن كطريق آخر أخذ الفرق بين نمر المبالغ المضافة للاستثمار ونمر المبالغ المسحوبة محسوبةً من تاريخ الإضافة ومن تاريخ السحب إلى تاريخ إنهاء الاستثمار أو تاريخ انتهاء السنة المالية أيهما أقرب. وإن اتباع أى من الطريقين يعطي نفس النّمر التى تعطيها الطريقة الأخرى۔''

(الفقه الإسلامی و أدلته ج ۹ ص ۱ ۶ ۴ و ۶۲ ۴ دار الفکر دمشق)

بندے نے بھی اپنی کتاب ''بحوث فی قضایا فقهية معاصرة'' کی دوسری جلد میں اس طریق کار پر گفتگو کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایک نیا طریق کار ہے جس کا صریح ذکر کتب فقہ میں ملنا ممکن نہیں، لیکن چونکہ یہ ایک نئی صورت حال ہے جس کی حاجت پیش آنے کا اُس وقت تصور نہیں تھا، اس لئے اُسکو ان اصولوں کی روشنی میں دیکھنا چاہئے جو شرکت اور مضاربت کے بنیادی اصول ہیں۔ قرآن کریم اور احادیث میں شرکت اور مضاربت کے بارے میں اصولی ہدایات دی گئی ہیں جن کی روشنی میں عدل کے عام اصولوں اور عرف وتعامل کی بنیاد پر فقہاء کرامؒ نے احکام متعین فرمائے ہیں۔

شرکت اور مضاربت میں نفع کی تقسیم کے بارے میں جو بنیادی قاعدہ فقہاء کرامؒ نے بیان فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ ''الربح علی ما اصطلحا علیه والوضيعة علی قدر المال'' یعنی نفع اُس بنیاد پر تقسیم ہوگا جس پر شرکاء متفق ہو جائیں، اور نقصان ہمیشہ سرمایہ کے بقدر ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے اس اصول کو حدیث مرفوع کے طور پر ذکر کیا ہے، لیکن ہدایہ کی تخریجات میں فرمایا گیا ہے کہ ان الفاظ سے کوئی حدیث مرفوع موجود نہیں ہے، البتہ حضرت علیؓ اور متعدد تابعینؒ سے یہ اصول مروی ہے۔

(۱) أخبرنا عبد الرزاق قال : قال القيس بن الربيع عن أبي الحصين عن الشعبي عن علي في المضاربة : "الوضيعة على المال والربح على ما اصطلحوا عليه۔" وأما الثوري فذكره عن أبي حصين عن علي في المضاربة أو الشريكين۔

(مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب نفقة المضارب ووضيعته، رقم ۱۵۰۸۷ ج ۸ ص ۲۴۷، ط: المجلس العلمي)

(۲) رُوِّينا من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن أبي حصين قال قال علي بن أبي طالب في المضارب وفي الشريكين: "الربح على ما اصطلحا عليه۔" رواه ابن حزم في المحلى (۸/۱۲۶) وسنده صحيح مرسل، ورواه عبد الرزاق عن قيس بن الربيع عن الشعبي عنه (التلخيص ۲/۲۵۵)

(إعلاء السنن، باب شركة العنان وأحكامها، ج ۱۳ ص ۴۶)

(۳)......عن إبراهيم والشعبي في الشريكين قالا : "الشركة على ما اصطلحا عليه والوضيعة على المال۔"

(۴)......عن أبي جعفر قال: "إذا اشترى الرجل المتاع وأشرك فيه أحدا فالربح على ما اشترطا عليه والوضيعة على المال۔"

(۵)......عن الحسن وابن سيرين قالا :" الربح على ما اشترطا عليه والوضيعة على المال۔"

(۶)......عن شعبة قال : سألت الحكم وحمادا وقتادة

عن رجلين اشتركا فجاء أحدهما بألفين وجاء الآخر بألف فاشتركا واشترط أن الوضيعة بينهما والربح نصفين فقال :"الربح على ما اشترطا عليه والوضيعة على المال۔"

(المصنف لابن أبي شيبة، كتاب البيوع والأقضية، باب في الشريكين: من قال الربح على ما اصطلحا ألخ، رقم الآثار بالترتيب: ۲۰۳۲۷، ۲۰۳۲۸، ۲۰۳۳۰، ۲۰۳۳۴، ج ۱۰ ص ۴۸۵، ۴۸۶، ط: شركة دار القبلة)

(۷) ......عن قتادة ...... قال :"......الربح على ما اصطلحوا عليه والوضيعة على المال۔"

(۸) أخبرنا عبد الرزاق قال : أخبرنا معمر عن الزهرى عن ابن سيرين وأبى قلابة قالا فى المضاربة : "الوضيعة على المال والربح على ما اصطلحوا عليه۔"

(۹) أخبرنا عبد الرزاق قال : أخبرنا الثورى عن أبى حصين وعن هاشم أبى كليب و عن إبراهيم وإسماعيل الاسدى عن الشعبى وعاصم الأحول عن جابر بن زيد قالوا :" الربح على ماصطلحوا عليه والوضيعة على المال . هذا فى الشريكين فإن هذا بمئة وهذا بمئتين۔"

(مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب نفقة المضارب ألخ، رقم الآثار بالترتيب: ۱۵۰۸۱، ۱۵۰۸۵، ۱۵۰۸۹ ج ۸ ص ۲۴۷)

اس اصول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کاروبار کا نقصان تو ہمیشہ سرمائے

پر پڑنا ضروری ہے، یعنی جس نے جس تناسب سے سرمایہ لگایا ہے، نقصان بھی وہ اُسی تناسب سے برداشت کرے گا، اور اس کے خلاف اگر باہمی رضامندی سے بھی کوئی معاہدہ کرلیا جائے جس میں نقصان کوئی ایک فریق اُٹھائے، یا کوئی فریق اپنے لگائے ہوئے سرمائے سے کم یا زیادہ نقصان برداشت کرے تو یہ ناجائز ہے، لیکن جہاں تک نفع کی تقسیم کا سوال ہے، تو جب تک تمام شرکاء کو نفع مل رہا ہو، اور کوئی ایسی صورت پیدا نہ ہو جس میں کسی ایک شریک کو نفع ملے، دوسرے کو نہ ملے (جسے فقہاء کرامؒ نے انقطاع الشرکۃ سے تعبیر کیا ہے) تو تقسیم کی کوئی بھی شرح باہمی رضامندی سے تجویز کی جاسکتی ہے۔ انہی مختلف شرحوں کو بینکاری کی اصطلاح میں ''وزن'' یا ویٹیج (weightage) کہا جاتا ہے۔ حضرت علیؓ کے جس ارشاد پر فقہاء حنفیہ نے یہ اصول متفرع کیا ہے، وہ شرکت اور مضاربت دونوں کے لئے ہے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ:

''وأما الثوری فذکرہ عن أبی حصین عن علی فی المضاربة أو الشریکین۔''

(مصنف عبد الرزاق، کتاب البیوع، باب نفقة المضارب وضیعته، رقم ۱۵۰۸۷ ج ۸ ص ۲۴۷)

پھر فقہاء کرامؒ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ مضاربت میں اگر نفع کا تناسب مختلف حالتوں میں مختلف مقرر کرلیا جائے تو ایسا کرنا جائز ہے، چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

''وقال ابن سماعة: سمعت محمدا قال فی رجل دفع إلی رجل مالا مضاربة فقال له: إن اشتریت به الحنطة فلک من الربح النصف ولی النصف، وإن اشتریت به الدقیق فلک الثلث ولی الثلثان، فقال: هذا جائز وله

أن یشتری أیَّ ذلک شاء علی ما سمّی له رب المال؛ لأنه خیّره بین عملین مختلفین فیجوز، کما لو خیّر الخیّاطَ بین الخیاطة الرومیة و الفارسیة۔ ولو دفع إلیه علی أنه إن عمل فی المصر فله ثلث الربح، وإن سافر فله النصف جاز، والربح بینهما علی ما شرطا إن عمل فی المصر فله الثلث وإن سافر فله النصف۔"

(بدائع الصنائع، کتاب المضاربة ج٦ ص ۹۹ ط:ایچ ایم سعید)

بظاہر اس معاملے میں بھی شرکت اور مضاربت میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ نفع کا تناسب مقرر ہونا جس طرح شرکت میں ضروری ہے، اسی طرح مضاربت میں بھی ضروری ہے۔(دیکھئے شرکت کے لئے بدائع ج٦ ص۵۹اور مضاربت کے لئے ج٦ ص ۸۵)

اب ذرا غیر سودی بینک اکاؤنٹس کی فقہی حیثیت پر غور فرمایئے:

جولوگ بینک کے اکاؤنٹ میں رقمیں جمع کرتے ہیں، وہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ شرکت کرتے ہیں، پھر یہ سب مل کر بینک سے مضاربت کرتے ہیں جس میں اکاؤنٹ ہولڈر ارباب الاموال ہیں، اور بینک مضارب ہے۔اور فقہی اعتبار سے اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ بہت سے لوگ مل کر کسی ایک مضارب سے مضاربت کا عقد کریں۔ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی متعدد کتب میں تو اسکی تصریح موجود ہے، اور اگر چہ اس بات کی تصریح حنفیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملی، لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے ایک مسئلہ نقل فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی اسے جائز کہا ہے، اور ساتھ ہی اُنکے نزدیک ایسی صورت میں ارباب الاموال کے درمیان نفع میں تفاضل بھی جائز ہے۔ ملاحظہ فرمایئے، علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"وان قارض إثنان واحدا بألف جاز. واذا شرطا له ربحا متساويا منهما جاز، وان شرط أحدهما له النصف والآخر الثلث جاز، ويكون باقي ربح مال كل واحد منهما لصاحبه، وان شرطا كونَ الباقي من الربح بينهما نصفين لم يجز، وهذا مذهب الشافعي، وكلام القاضي يقتضي جوازه، وحُكي ذلک عن أبي حنيفة وأبي ثور. ولنا: أن أحدهما يبقى له من ربح ماله النصف والآخر يبقى له الثلثان، فإذا اشترطا التساوى فقد شرط أحدهما للآخر جزء من ربح ماله بغير عمل فلم يجز كما لو شرط ربح ماله المنفرد."

(المغنى لابن قدامة ج۵ ص ۱۴۶)

یہاں مسئلہ یہ بیان ہو رہا ہے کہ دو مختلف آدمیوں، مثلاً زید اور عمرو نے ایک مضارب مثلاً بکر سے الگ الگ مضاربت کا معاملہ کیا، زید نے مضارب کا حصہ نصف مقرر کیا، اور عمرو نے ایک ثلث، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ثلث بکر کا ہوگا، اور دو ثلث عمرو کے ہونگے، گویا دونوں ارباب الاموال نے بکر کے ساتھ نفع کی الگ الگ شرحیں مقرر کیں، اب امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مضارب کو اُس کا حصہ دینے کے بعد زید اور عمرو کے درمیان نفع کی تقسیم اُنکے لگائے ہوئے سرمائے ہی کے حساب سے ہوگی، اس لئے وہ مضارب سے یہ طے نہیں کر سکتے کہ اُس کا حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچے گا، وہ ہم آپس میں برابر تقسیم کرینگے، کیونکہ زید کے لگائے ہوئے سرمائے کا حصہ تو نفع کا نصف تھا، اور عمرو کا دو ثلث تھا، اس لئے وہ اُسی تناسب سے تقسیم ہونا چاہئے، برابر کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہوگا کہ زید اور عمرو جو دونوں رب المال ہیں، اپنے لگائے ہوئے سرمائے کی نسبت سے نہیں، بلکہ تفاضل کے ساتھ نفع

تقسیم کرنے کی شرط لگا رہے ہیں، اور عمرو اپنے سرمائے کے نفع کا کچھ حصہ زید کو دے رہا ہے، حالانکہ زید نے کوئی عمل نہیں کیا، لہٰذا وہ ناجائز ہے۔

لیکن خط کشیدہ عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے کہ کئی افراد رب المال ہوں، اور وہ مل کر کسی ایک مضارب سے معاملہ کریں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں ارباب الاموال کے درمیان شرکتِ عقد ہے، اسلئے اگر ارباب الاموال آپس میں نفع کی شرحیں تفاضل کے ساتھ مختلف طے کرلیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔

امام احمدؒ اگرچہ شرکت عقد میں حنفیہ کی طرح تفاضل فی الربح کے جواز کے قائل ہیں، لیکن اس مسئلے میں انہوں نے شاید اس لئے اختلاف کیا ہے کہ مضارب کو دینے کی صورت میں یہ بات طے ہے کہ وہ عمل نہیں کریں گے، اور جب کوئی شریک عدم عمل کی شرط لگالے تو وہ رأس المال کے تناسب سے زیادہ نفع کی شرح مقرر نہیں کرسکتا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام ابوثورؒ اور حنابلہ میں سے قاضی عیاضؒ اس کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ اس صورت میں شرکاء کا عمل صرف مضارب سے معاملہ کرنا ہے، اور اس عمل میں وہ سب شریک ہیں، اس لئے ان کے لئے تفاضل فی الربح بھی جائز ہے۔ البتہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک چونکہ شرکت میں تساوی فی الربح ہر حالت میں شرط ہے، اس لئے ان کے نزدیک یہ تو ہوسکتا ہے کہ کئی آدمی مل کر کسی ایک سے مضاربت کا معاملہ کریں، لیکن ان کے درمیان آپس میں نفع کی شرح متساوی ہونی ضروری ہے، چاہے مضارب کے ساتھ ہر ایک کی نفع کی شرح مختلف رکھی گئی ہو۔

چنانچہ علامہ بغوی شافعیؒ فرماتے ہیں:

"ولو قارض رجلان رجلاً على ألف، فقالا: قارضناك على أن نصف الربح لك، والباقي بيننا بالسوية، جاز۔ ولو قالا: على أن لك الثلث من نصيب أحدنا والربع

من نصيب الآخر، إن لم يبينا لم يجز، وإن بيّنا نُظر إن لم يقولا: الباقي بيننا صح ويكون الباقي من نصيب كل واحد له، فإن قالا: الباقي بيننا لايصح لأنه يبقى لمن شرط للعامل الثلث أقل، فلا يكون الباقي بينهما سواء، كما لو قال: ثلث الربح لك، والباقي بيننا أثلاث لا يصح۔" (التهذيب للبغوي، كتاب القراض، ج ۴ ص ۳۸۲ ط: دار الكتب العلمية)

مالکیہ کے نزدیک بھی قریب قریب یہی بات ہے۔ علامہ ابن رشد مالکیؒ لکھتے ہیں:

"وسئل مالك عن رجل أخذ من رجلين مالا قراضاً فأراد أن يخلطه بغير إذنهما فقال: يستأذنهما أحسن وأحبّ إليّ، فإن لم يستأذنهم فلا أرى عليه سبيلا. قيل له: فإنه استأذن أحدهما فأذن له ولم يأذن له الآخر فخلطهما؟ قال: يستغفر الله ولا يعد۔"

(البيان والتحصيل لابن رشد ج ۱۲ ص ۳۴۹)

اور امداد الاحکام میں بھی ایک سوال کے جواب میں متعدد ارباب الاموال کے ایک مضارب سے عقد کرنے کی ایک صورت بیان ہوئی ہے، اور اس میں اس بات کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ کسی رب المال کا روپیہ باقی شرکاء کی مرضی سے حساب سے پہلے ہی واپس کردیا جائے۔ ملاحظہ فرمائیے:

"**سوال:** کچھ وقتوں پر نظر کر کے یہ بات ذہن میں کئی مرتبہ آچکی ہے کہ بالفعل صرف ایک ہزار روپیہ دس مسلمانوں سے بوقتِ واحد، مثلاً محرم کے مہینے میں، لے کر اس روپیہ سے ہر

وقت بکنے والی کتابیں خرید کروں، حساب اس کا بالکل الگ رکھوں، اور سال گزرنے پر یا چھ ماہ گزرنے پر اس کا نفع حساب کر کے، الگ کر کے، نصف صاحبِ روپیہ کو دوں، اور نصف خود لے لوں۔ اس مذکورہ صورت میں رب المال دس ہوں گے۔ جو شریک اپنا روپیہ واپس لینا چاہے، حساب کے وقت ۲ ماہ پہلے اطلاع کر دے، وقت حساب مع نفع کے اس کا روپیہ واپس کر دوں۔ یہ جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر چند آدمی شریک ہو کر مشترک رقم مضاربت کے لئے دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، لیکن اس صورت میں یہ جائز نہیں ہے کہ ان میں سے ایک شخص کا روپیہ مضارب درمیان میں ادا کر دے، بلکہ سب شرکاء کی رضامندی شرط ہے۔ **وھذا کلہ من القواعد۔** البتہ اگر ایسا کیا جاوے کہ ہر شخص کی رقم کی کتابیں جداگانہ رکھی جاویں تو پھر ہر شخص کا حساب الگ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔ احقر عبدالکریم عفی عنہ

الجواب صحیح۔ ظفر احمد عفا عنہ۔"

(امداد الاحکام، کتاب الشرکۃ والمضاربۃ ج ۳ ص ۳۵۷)

ان اصولوں اور احکام کو ذہن میں رکھتے ہوئے غیر سودی بینکوں میں شرکت ومضاربت قائم کرنے اور یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع ونقصان کی تقسیم پر غور کیا جائے تو اس میں روایتی طریق کار سے دو چیزوں میں فرق نظر آتا ہے۔ ایک یہ کہ اس میں شرکاء وقفے وقفے سے آرہے ہیں، اور انہیں ان کی مدت شرکت کے حساب سے نفع یا نقصان میں شریک کیا جا رہا ہے، اور دوسرا یہ کہ بہت سے لوگ مدت شرکت ختم ہونے سے پہلے کلی یا جزوی طور پر اُس سے نکل بھی رہے ہیں۔ اب ان دونوں پہلوؤں پر

الگ الگ گفتگو مناسب ہوگی۔

جہاں تک شرکاء کے وقفے وقفے سے شرکت میں داخل ہونے کا تعلق ہے، اس کے لئے ایک سادہ سی مثال پر غور کرلیں۔ فرض کیجئے زید اور عمرو کا ایک چلتا ہوا کاروبار ہے جو مختلف نوعیت کے معاملات پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں اپنے نفع ونقصان کا حساب سالانہ یکم رمضان کو کرتے ہیں۔ اب یکم رمضان سے چھ مہینے پہلے بکر ان سے کہتا ہے کہ میں بھی آپ کے کاروبار میں سرمایہ ڈال کر شریک ہونا چاہتا ہوں، چونکہ زید اور عمرو کو بھی اپنے کاروبار میں وسعت لانے کے لئے مزید سرمائے کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بکر کو شریک کرنے پر رضامند ہوجاتے ہیں، اور یہ طے کرتے ہیں کہ بکر اتنا سرمایہ کاروبار میں ڈالے گا جس سے وہ کاروبار کے ایک تہائی حصے میں شریک ہوجائے، اور نفع کا تناسب بھی تینوں شرکاء کا ایک ایک تہائی ہوگا، البتہ یکم رمضان کو جب نفع ونقصان کا حساب ہوگا تو چونکہ بکر کی حصہ داری صرف چھ ماہ رہی ہے جو دوسرے دو حصہ داروں کے مقابلے میں آدھی ہے، اس لئے وہ ایک تہائی نفع کے نصف، یعنی چھٹے حصے کا حق دار ہوگا۔ اگر تینوں فریق اس پر متفق ہوجائیں تو بظاہر ''الربح علی ما اصطلحا علیه'' کے قاعدے کے عموم کے پیشِ نظر اس میں شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ بس یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا یہی مطلب ہے۔

اس پر بنیادی اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ نفع کا جو حساب آخر میں کیا گیا ہے، اُس میں وہ نفع بھی شامل ہوجاتا ہے جو صرف زید اور عمرو کے مال پر ہوا جو ابتداہی سے شریک تھے، لیکن اُس میں حصہ دار بکر بھی ہورہا ہے جو بعد میں شریک ہوا جبکہ اُس وقت وہ کاروبار میں شریک نہیں تھا۔

اس اشکال کے بارے میں عرض یہ ہے کہ چونکہ بکر شروع کے کاروبار میں شریک نہیں تھا، اسی لئے اُس کا نفع کا حصہ بھی اُسی نسبت سے کم ہوگیا ہے۔ اس لئے

اس میں عدل وانصاف کے خلاف کوئی بات نہیں ہے۔ نیز شرکت قائم ہوجانے کے بعد یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس کے روپے پر کتنا نفع ہوا، بلکہ سب لوگوں کا سرمایہ شرکت کے حوض میں جانے کے بعد مخلوط ہوجاتا ہے۔ اسی لئے نفع میں شرکاء کے درمیان کمی بیشی جائز ہے۔ فرض کیجئے کہ زید کا سرمایہ کاروبار میں چالیس فی صد ہے، اور عمرو کا ساٹھ فی صد اور کام دونوں کرتے ہیں۔ اگر وہ باہمی رضامندی سے یہ معاہدہ کریں کہ زید کو نفع کا ساٹھ فی صد ملے گا، اور عمرو کو چالیس فی صد' تو یہ صورت مذکورہ بالا آثار کی روشنی میں جائز ہے، اور فقہاء حنفیہ بھی اسے جائز کہتے ہیں۔ اب زید کے ساٹھ فی صد نفع میں سے دو تہائی یعنی چالیس فی صد تو زید کے اپنے سرمائے کے حصے اور اپنے عمل سے حاصل ہوا ہے، اور باقی بیس فی صد عمرو کے لگائے ہوئے سرمائے اور عمل سے، لیکن اُس کے لئے یہ بیس فی صد نفع بھی طے شدہ شرط کے مطابق حلال ہے۔

اس سے بھی زیادہ واضح مثال یہ ہے کہ اگر زید اور عمرو نے شرکت کا عقد کرلیا، لیکن اپنا سرمایہ اکٹھا نہیں کیا۔ اس کے باوجود اگر زید صرف اپنے مال سے شرکت کے لئے کوئی چیز خرید کر بیچے تو اُس کے نفع میں دونوں شریک ہونگے، اور اگر خریداری کے بعد وہ چیز تباہ ہوجائے تو اس کا نقصان بھی دونوں اُٹھائیں گے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

> "أما قوله الشركة تنبيء عن الاختلاط فمسلّم، لكن على اختلاط رأس المال أو على اختلاط الربح؟ فهذا مما لا يتعرض له لفظ الشركة، فيجوز أن يكون تسميته شركة لاختلاط الربح لا لاختلاط رأس المال، واختلاط الربح يوجد إن اشترى كل واحد بمال نفسه على حدة' لأن الزيادة' وهي الربح' تحدث على

الشركة... حتى لو هلك بعدالشراء بأحدهما كان الهالك من المالين جميعا لأنه هلك بعد تمام العقد." (بدائع الصنائع ج٦ ص ٦٠ ط كراچی)

اسی طرح شرکۃ الاعمال میں اگر ایک شریک نے کوئی عمل نہ کیا ہو، تب بھی وہ اُس اجرت میں شریک ہوتا ہے جو دوسرے شریک کے عمل پر ملی ہو، چنانچہ مبسوط سرخسی میں ہے:

"قال : والشريكان فی العمل إذا غاب أحدهما أو مرض أو لم يعمل وعمل الآخر : فالربح بينهما على ما اشترطا ؛ لما روى أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أنا أعمل فی السوق ولی شريک يصلی فی المسجد ' فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :((لعلک بركتک منه)). والمعنى أن استحقاق الأجر بتقبل العمل دون مباشرته، والتقبل كان منهما وإن باشر العملَ أحدُهما. ألا ترى أن المضارب إذا استعان برب المال فی بعض العمل كان الربح بينهما على الشرط. أولا ترى أن الشريكين فی العمل يستويان فی الربح وهما لا يستطيعان أن يعملا على وجه يكونان فيه سواء، وربما يشترط لأحدهما زيادة ربح لحذاقته وإن كان الآخر أكثر عملا منه، فكذلک يكون الربح بينهما على الشرط ما بقی العقد بينهما وإن كان المباشر للعمل أحدهما، ويستوی إن امتنع الآخر من العمل بعذر أو بغير عذر ؛ لأن العقد لا يرتفع بمجرد

امتناعه من العمل واستحقاق الربح بالشرط في العقد۔"

(المبسوط، اوائل كتاب الشركة ج۱۱ ص ۱۵۷، ۱۵۸ط: دار المعرفة)

نیز شرکۃ الوجوہ میں مال کسی بھی شریک کا نہیں ہوتا، اور شرکت صرف اس بات کے لئے ہوتی ہے کہ دو آدمی محض اپنی ساکھ کی بنیاد پر سودا اُدھار خرید کر بازار میں بیچتے ہیں۔ پھر اگر ان میں سے ایک شریک صرف اپنی وجاہت کی بنیاد پر کچھ مال خریدے، دوسرا نہ موجود ہو، اور نہ بیچنے والا اُسے جانتا ہو، تب بھی وہ اس مال میں شریک سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ بدائع میں ہے:

"حتى لو اشتركا بوجوههما على أن يكون ما اشتريا أو أحدهما بينهما نصفين أو أثلاثا أو أرباعا وكيف ما شرطا على التساوي والتفاضل ؛ كان جائزا وضمان ثمن المشترىٰ بينهما على قدر ملكيهما في المشترى والربح بينهما على قدر الضمان۔

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة ج۵ ص ۸۷)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں قسم کی شرکتوں کے جواز پر اس طرح استدلال فرمایا ہے:

"ولنا : أن الناس يتعاملون بهذين النوعين في سائر الأعصار من غير إنكار عليهم من أحد۔ وقال عليه الصلاة والسلام : لا تجتمع أمتي على ضلالة ؛ ولأنهما يشتملان على الوكالة والوكالة جائزة والمشتمل على الجائز جائز وقوله : إن الشركة شرعت لاستنماء المال فيستدعي أصلا يستنمي فنقول: الشركة بالأموال شرعت لتنمية المال وأما الشركة بالأعمال أو بالوجوه

فما شرعت لتنمية المال بل لتحصيل أصل المال' والحاجة إلى تحصيل أصل المال فوق الحاجة إلى تنميته فلما شرعت لتحصيل الوصف فلأن تُشرع لتحصيل الأصل أولى۔...... وكذا بُعث رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يتعاملون بهذه الشركة فقرّرهم على ذلک حيث لم ينههم ولم ينكر عليهم، والتقرير أحد وجوه السنة، ولأن هذه العقود شُرعت لمصالح العباد، وحاجتهم إلى استنماء المال متحققة۔ وهذا النوع طريق صالح للاستنماء فكان مشروعا ؛ ولأنه يشتمل على الوكالة والوكالة جائزة إجماعا۔"

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة ج٦ ص ٥٨)

ان مثالوں سے واضح ہے کہ شرکت میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس کے روپے پر کتنا نفع ہوا، بلکہ مجموعی نفع، خواہ کسی کے روپے سے حاصل ہوا ہو، اُسی کو شرکاء کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جاتا ہے۔

نیز شرکت اور مضاربت میں اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جن میں اگر منطقی باریکیوں کا لحاظ کیا جائے تو وہ ناجائز قرار پائیں، لیکن فقہاء کرامؒ نے اُنہیں تعامل اور حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے۔ ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیے:

"إذا أقعد الصائغ معه رجلاً في دكانه، فطرح عليه العمل بالنصف، جاز استحساناً، لتعامل الناس من غير نكير منكر، ولأن الناس بحاجة إلى ذلک، فالعامل قد يدخل بلداً لا يعرفه اهلها، ولا يأمنونه على متاعهم، وإنما يأمنون على متاعهم صاحب الدكان الذي

یعرفونه، وصاحب الدکان لا یتبرع علی العامل بمثل هذا فی العادة، ففی تجویز هذا العقد یحصل غرض الکل؛ فإن العامل یصل إلی عوض عمله، وصاحب الدکان یصل إلی عوض منفعة دکانه، والناس یصلون إلی منفعة عمل العامل۔ ویطیب لرب الدکان الفضل، لأنه أقعده فی دکانه، وأعانه بمتاعه، وربما یقیم صاحب الدکان بعض العمل، کالخیاط یتقبل المکان، ویلی قطعه، ثم یدفع إلی آخر بالنصف۔

قال شمس الأئمة السرخسی رحمه الله تعالی: هذا العقد نظیر عقد السلم، من حیث أنه رخص فیه لحاجة الناس۔" (المحیط البرهانی، کتاب الشرکة، الفصل الأول ج۸ ص ۳۵۵ ط: إدارة القرآن)

یہ درست ہے کہ جتنی مثالیں اوپر پیش کی گئی ہیں، وہاں اگرچہ ایک شخص دوسرے کے مال، عمل یا وجاہت سے منتفع ہو رہا ہے، لیکن انکے درمیان عقد پہلے سے موجود ہے، اور بینکاری کے طریق کار میں جو لوگ مدت شرکت شروع ہونے کے بعد آرہے ہیں، وہ عقد میں پہلے سے شریک نہیں تھے، لیکن ایک نظیر ایسی بھی موجود ہے جہاں پہلے سے عقد نہ ہونے کے باوجود دو فریقوں کے درمیان مضاربت تسلیم کی گئی، اور وہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مشہور فیصلہ ہے جو موطأ امام مالک میں منقول ہے، اور وہ یہ کہ اُنکے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ اور عبیداللہ بن عمرؓ عراق گئے جہاں اُس وقت حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ حاکم تھے، اور کچھ رقم حضرت عمرؓ کے پاس مدینہ منورہ بھیجنا چاہتے تھے، جب حضرت عمرؓ کے یہ صاحبزادے مدینہ منورہ جانے لگے تو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے اُن سے کہا کہ یہ رقم میں آپ کو قرض کے طور پر دیدیتا

ہوں، آپ چاہیں تو اس کا سامان یہاں سے خرید کر وہاں بیچ دیں، نفع خود رکھ لیں، اور اصل رقم حضرت عمرؓ کو دیدیں، چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا، لیکن جب حضرت عمرؓ کو علم ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے میرے بیٹوں کو فائدہ پہنچانے کیلئے یہ معاملہ کیا ہے، اس لئے انہوں نے جو نفع کمایا ہے، وہ بیت المال کو واپس کریں۔ حضرت عبیداللہؓ نے فرمایا کہ اگر یہ مال ہلاک ہوجاتا تو اسکی ذمہ داری ہم پر ہی ہوتی، اس لئے اسکا نفع بھی ہمیں ملنا چاہئے، حضرت عمرؓ نے یہ بات نہیں مانی، پھر ایک صاحب نے تجویز پیش کی کہ آپ اسے مضاربت بنادیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اُسے مضاربت قرار دیکر آدھا نفع ان صاحبزادوں کو دیا اور آدھا نفع بیت المال میں داخل کروایا۔ (موطأ امام مالکؒ، ماجاء فی القراض، حدیث نمبر ۱۱۹۵)

اس واقعے میں جب رقم ان صاحب زادوں کو دی گئی، اُس وقت مضاربت کا کوئی عقد نہیں تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے بعد میں اسے مضاربت قرار دیا۔ اس فیصلے کی فقہاء کرامؒ نے متعدد توجیہات کی ہیں، ان میں سے ایک توجیہ یوں فرمائی گئی ہے:

"إن عمر أجرى عليهما أجرا في الربح حكم القراض الصحيح، وإن لم يتقدم منهما عقد، لأنه كان من الأمور العامة ما يتسع حكمه عن العقود الخاصة، فلما رأى المال لغيرهما والعمل منهما ولم يرهما متعديين فيه، جعل ذلک عقد قراض صحيح. وهذا ذكره أبو علي ابن أبي هريرة۔" (المجموع شرح المهذب ج ٨ ص ٩)

یہ مثالیں پیش کرنے کا منشأ یہ نہیں ہے کہ یہ صورتیں یومیہ پیداوار کے طریقے پر پوری طرح منطبق ہیں، بلکہ منشأ یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ نے شرکت کی ایسی مختلف صورتوں کو عرف وتعامل اور حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے جن میں بظاہر ایک شخص دوسرے کے پیسے یا عمل یا وجاہت سے فائدہ اُٹھا رہا ہے۔ لہٰذا جیسا کہ اوپر

عرض کیا گیا، یومیہ پیداوار کے طریقے میں اگر ایسا ہورہا ہے تو اس سے شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی، جبکہ اُس کے نفع کا تناسب اُسی نسبت سے کم بھی ہورہا ہے جس نسبت سے کاروبار میں اُس کا حصہ شامل نہیں تھا۔ شرکت کا وہ بنیادی اصول کہ کسی صورت میں کوئی شریک نفع سے محروم نہ رہے، یعنی انقطاع شرکت لازم نہ آئے، نیز وہ اصول جو صحابہ وتابعین کے مذکورہ بالا آثار میں مذکور ہے کہ الوضیعة علی المال والربح علی ما اصطلحوا علیه، وہ بھی اس صورت میں محفوظ ہے۔

رأس المال کا معلوم ہونا

میں نے اپنے مقالے میں عرض کیا ہے کہ اس طریقے پر یہ اعتراض بھی ہوسکتا ہے کہ اس میں رأس المال کی مقدار مدت شرکت شروع ہونے کے وقت معلوم نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقد شرکت کے وقت پورے رأس المال کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ بدائع میں ہے:

"وأما العلم بمقدار رأس المال وقت العقد فليس بشرط لجواز الشركة بالأموال عندنا۔" (ج ۶ ص ۶۳)

اس پر حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے یہ اشکال کیا ہے کہ صاحب بدائع نے ہی آگے یہ فرمایا ہے کہ جب کوئی چیز شرکت کے لئے خریدی جائے گی، اُس وقت دراہم ودنانیر وزن کرکے دیئے جائیں گے تو رأس المال معلوم ہوجائے گا۔ (جدید معاشی مسائل ص ۱۴۴)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرکت میں اکثر سارے رأس المال سے ایک دم چیزیں نہیں خریدی جاتیں، بلکہ وقفے وقفے سے خریدی جاتی ہیں۔ لہٰذا صاحب بدائع کا مطلب یہ ہے کہ پہلی خریداری کے وقت اتنا رأس المال معلوم ہوگیا جس سے

خریداری کی گئی، مزید رأس المال اگلی خریداری پر معلوم ہوجائے گا، یہاں تک کہ جب نفع کی تقسیم کا وقت آئے گا تو اُس وقت پورا رأس المال معلوم ہو چکا ہوگا، اور رأس المال کا معلوم ہونا اسی لئے ضروری ہے کہ نفع کی تقسیم اُس پر موقوف ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت یہ ہے:

"ولنا أن الجهالة لا تمنع جواز العقد لعينها بل لإفضاءها إلى المنازعة، وجهالة رأس المال وقت العقد لا تُفضي إلى المنازعة، لأنه يُعلم مقداره ظاهرا وغالبا، لأن الدراهم والدنانير توزنان وقت الشراء فيُعلم مقدارها فلا يؤدي إلى جهالة مقدار الربح وقت القسمة."

(بدائع الصنائع، کتاب الشركة ج٦ ص ٦٣)

خط کشیدہ جملے سے صاف واضح ہے کہ پورے رأس المال کا معلوم ہونا نفع کی تقسیم کے وقت ضروری ہے، تاکہ اس کے مطابق طے شدہ شرح سے نفع تقسیم کیا جاسکے، اور جوں جوں کاروبار میں روپیہ لگتا رہے گا، رأس المال معلوم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ تقسیم کے وقت سب کچھ واضح ہو چکا ہوگا۔ ورنہ اگر یہ شرط لگائی جائے کہ نفع کی تقسیم تک جتنا سرمایہ لگنا ہے، وہ سارے کا سارا پہلے دن ہی معلوم ہونا چاہئے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ سرمایہ لگانے کے بعد نفع کی تقسیم تک کسی بھی فریق کو مزید سرمایہ لگانے کی اجازت نہیں ہے، اور یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے، لہٰذا جیسا کہ علامہ کاسانیؒ نے فرمایا، پورے سرمائے کا علم میں آنا درحقیقت تقسیم نفع کے لئے ضروری ہے۔ اور یومیہ پیداوار کے زیرِ بحث طریقے میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ شروع میں رأس المال کی ایک مقدار معلوم ہوتی ہے، پھر جوں جوں لوگ اُس میں رقمیں ڈالتے جاتے ہیں، وہ رقمیں معلوم ہوتی جاتی ہیں، یہاں تک کہ نفع کے حساب کے وقت پوری صورت حال اس طرح واضح ہوچکی ہوتی ہے کہ کسی نزاع کا احتمال نہیں رہتا۔

پھر اکاؤنٹ ہولڈروں کا بینک کے ساتھ مضاربت کا تعلق ہوتا ہے، اور مضاربت میں بھی معاملہ یہ ہے کہ اُس میں یہ ضروری نہیں کہ ایک مرتبہ مضارب کو مال دینے کے بعد کوئی اور مال نہ دیا جائے، بلکہ مضاربت کے شروع میں جو مال دیا گیا، وہ کاروبار میں لگنے کے بعد دوسرا مال بھی اس طرح دیا جا سکتا ہے، اور وہ خود اپنا مال بھی اُس حوض میں شامل کرسکتا ہے، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ملاحظہ فرمایئے:

"قال محمد رحمه الله تعالىٰ: ومن دفع إلى غيره ألف درهم مضاربة بالنصف، ثم دفع إليه ألف درهم آخر مضاربة بالنصف أيضاً، فخلط المضارب الألف الأولىٰ بالثانية، فالأصل في جنس هذه المسائل: أن المضارب متى خلط مال رب المال بمال رب المال لا يضمن......
فإن قال له رب المال في المضاربتين جميعاً: اعمل فيه برأيك، فخلط أحدهما بالآخر، فإنه لا يضمن واحداً من المالين سواء خلطهما قبل أن يربح في المالين، أو بعد ما ربح في المالين أو بعد ما ربح في أحدهما دون الآخر، لأنه في بعض هذه الفصول خلط مال رب المال بمال رب المال، وإنه لا يوجب ضماناً على المضارب، وإن لم يقل له: اعمل فيه برأيك، فإذا قال له ذلك فيهما أولىٰ أن لا يضمن۔ وفي بعض هذه الفصول خلط مال رب المال بمال نفسه، وهو حصته من الربح، إلا أنه أذن له رب المال بهذا الخلط لما قال له: "اعمل برأيك"۔ ألا ترى أنه لو خلطهما بمال آخر خاصّ

للمضارب لم يضمن، فلأن لا يضمن وقد خلطهما بمال مشترك بينه وبين رب المال، وهو حصته من الربح، أولىٰ۔" (المحيط البرهانى، كتاب المضاربة، الفصل الثامن عشر، ج ۱۸ ص ۲۱۵)

لہٰذا یہاں بھی یہی صورت ہے کہ جتنا جتنا مال مضاربت کے حوض میں آتا رہے گا، وہ معلوم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ جب حساب کا وقت آئے گا تو مکمل رأس المال معلوم ہو چکا ہوگا، اور اگر رأس المال پر کوئی اضافہ ہوا ہے تو وہ نفع کی شکل میں مضارب اور ارباب الاموال کے درمیان طے شدہ شرح سے تقسیم ہوگا۔ چونکہ بعد میں آنے والے مال کے پہلے سے معلوم نہ ہونے کی بنا پر ایسی جہالت پیدا نہیں ہوتی جو نفع کو مجہول بنادے، اور مفضی الی النزاع ہو، اس لئے صاحب بدائع کے مذکورہ بالا ارشاد کے مطابق یہ جہالت عقد کو فاسد نہیں کرتی۔

اب اس طریق کار کے دوسرے پہلو کی طرف آتے ہیں، یعنی مختلف شرکاء کا شرکت ومضاربت شروع ہونے کے بعد رقمیں نکلوانا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ جو شخص اپنی رقم اس مشترک حوض سے نکلوانا چاہتا ہے، وہ درحقیقت اپنا حصہ جزوی یا کلی طور پر دوسرے شرکاء کو فروخت کردیتا ہے، اور اس کی قیمت لگاتے وقت کاروبار کی اُس وقت کی حیثیت مدنظر رکھی جاتی ہے۔ یہ وہی بات ہے جس پر آج سے دس بارہ سال پہلے الائنس موٹرز کے کاروبار میں عمل ہوا کرتا تھا، اور ملک بھر کے شاید اکثر علماء کرام اور مفتی حضرات اسی بنیاد پر الائنس موٹرز کے کاروبار میں رقمیں لگاتے اور وصول کیا کرتے تھے۔ اس کی فقہی توجیہ یہی کی گئی تھی کہ جو شخص رقم نکلوا رہا ہے، وہ اپنا حصہ جزوی طور پر فروخت کرکے جارہا ہے۔ لیکن اب اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ:

"مشارکہ میں مقررہ مدت پوری ہونے سے قبل مشارکہ ختم کرنے والے کو اپنا حصہ کم قیمت پر کمپنی یا کسی شریک کو فروخت کرنے پر

مجبور کرنا شریعت کے مطابق نہیں ہے، اپنا حصہ کم قیمت پر فروخت کرنے کے معاملہ میں ''ضع وتعجل'' کی خرابی بھی لازم آتی ہے، کیونکہ شرکت میں تو شریک کو ویسے ہی پہلے سے یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا اصل سرمایہ اور اب تک کا نفع طے شدہ شرح کے مطابق لے کر معاملہ شرکت سے الگ ہو جائے۔ مروّجہ مشارکہ میں شریک کے اس شرعی حق کو تسلیم نہ کرتے ہوئے اسے اپنا حصہ بیچنے، بلکہ کم قیمت پر بیچنے پر مجبور کرنا، نیز نفع بھی حقیقی کی بجائے تخمینی دینا، معاملۂ شرکت کے بنیادی اصولوں کے سراسر خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز اور فاسد ہے، اور اوپر باحوالہ بیان ہو چکا ہے کہ معاملاتِ فاسدہ کے ارباح (منافع) بھی ''اکل بالباطل'' کے زمرے میں آتے ہیں، جو کہ حرام ہے۔

یہاں شرکت شرعیہ کے ایک اہم اصول کو نظر انداز کیا جا رہا ہے، وہ یہ کہ اگر شرکاء میں سے کوئی شریک اپنا رأس المال اور شرکت سے نکلنے کے وقت تک کا حاصل شدہ نفع لے کر الگ ہونا چاہے تو شرعاً یہ ہو سکتا ہے، خواہ اُس کا مال جس کیفیت میں بھی ہو، وہ لے سکتا ہے۔'' (مروّجہ اسلامی بینکاری ص ۲۱۷)

یہ لکھتے وقت نہ کتب فقہ کی مراجعت کی ضرورت سمجھی گئی، نہ کوئی حوالہ دیا گیا، اور نہ یہ بتایا گیا کہ ''رأس المال اور اُس وقت تک کا نفع لینے'' کا عملی طریقہ کیا ہوگا؟ نتیجہ یہ کہ ایک ایسی بات فرما دی گئی ہے جس پر عمل کرنا خاص طور پر آج کی پھیلی ہوئی تجارت وصنعت میں تقریباً ناممکن جیسا ہے، اور اُس کو شرعی اصول قرار دے دیا گیا ہے۔

یہ بات تو درست ہے کہ شرکت ہو یا مضاربت، دونوں عقد جائز ہیں، عقد لازم نہیں ہیں، یعنی ہر شریک یا رب المال کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے، شرکت یا مضاربت ختم کردے۔ لیکن ختم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اس بات کو بھی فقہاء کرامؒ نے مجمل نہیں چھوڑا۔ مضاربت میں انہوں نے صاف صاف لکھا ہے کہ اگر مال مضاربت پورا کا پورا ابھی نقد کی صورت میں ہے، تب تو رب المال مضاربت فسخ کرسکتا ہے، لیکن اگر عروض یعنی غیر نقد اثاثوں کی شکل میں ہے تو محض رب المال کے کہنے سے مضاربت ختم نہیں ہوگی، بلکہ اس بات کا انتظار کیا جائے گا کہ پورا سرمایہ فروخت ہوکر نقد کی شکل میں آجائے۔ ملاحظہ فرمایئے ملک العلماء کاسانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

''وهل يشترط أن يكون مال الشركة عينا وقت الشركة لصحة الفسخ وهى أن يكون دراهم أو دنانير، ذكر الطحاوى أنه شرط حتى لو كان مال الشركة عروضا وقت الفسخ لا يصح الفسخ ولا تنفسخ الشركة، ولا رواية عن أصحابنا فى اشركة، وفى المضاربة رواية، وهى أن رب المال إذا نهى المضارب عن التصرف فإنه ينظر، إن كان مال المضاربة وقت النهى دراهم أو دنانير صح النهى، لكن له أن يصرف الدراهم إلى الدنانير والدنانير إلى الدراهم؛ لأنهما فى الثمنية جنس واحد، فكأنه لم يشتر بها شيئا، وليس له أن يشترى بها عروضا. وإن كان رأس المال وقت النهى عروضا فلا يصح نهيه، لأنه يحتاج إلى بيعها ليظهر الربح فكان الفسخ إبطالا لحقه فى التصرف فجعل الطحاوى

الشركة بمنزلة المضاربة، وبعض مشايخنا فرق بين الشركة والمضاربة فقال: يجوز فسخ الشركة وإن كان رأس المال عروضا، ولا يجوز فسخ المضاربة، لأن مال الشركة في يد الشريكين جميعا، ولهما جميعا ولاية التصرف، فيملك كل واحد منهما نهي صاحبه عينا كان المال أو عروضا، فأما مال المضاربة ففي يد المضارب وولاية التصرف له لا لرب المال، فلا يملك رب المال نهيه بعد ما صار المال عروضا۔"

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة، قبيل كتاب المضاربة ج ٦ ص ٧٧ ط: ایچ ایم سعید)

اس سے معلوم ہوا کہ صرف رب المال کے کہنے سے مضاربت ختم نہیں ہوگی، بلکہ غیر نقد اثاثوں کو بیچنا پڑے گا، اُس کے بعد مضاربت ختم ہوگی، البتہ شرکت کے بارے میں ائمہ حنفیہ سے تو کوئی روایت نہیں ہے کہ جب مال شرکت غیر نقد اثاثوں کی شکل میں ہو، اور یکطرفہ طور پر شرکت فسخ کردی جائے تو شرکت فوراً فسخ ہوجائے گی یا اُس کے نقد ہونے کا انتظار کیا جائے گا، لیکن امام طحاویؒ نے اُس میں اور مضاربت میں کوئی فرق نہیں کیا، اور اُس کے بارے میں بھی یہی فرمایا ہے کہ وہ فوراً ختم نہیں ہوگی، اور علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن بعد کے مشائخ نے شرکت اور مضاربت میں فرق کو مختار قرار دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ شرکت فوراً فسخ ہوجائے گی، اور اُس کے بعد دوسرے شرکاء کے لئے فسخ کرنے والے شریک کے ساتھ نفع ونقصان کا معاملہ فوراً طے کرنا ہوگا، اور اُس کے بغیر وہ مال شرکت میں تصرف نہیں کرسکیں گے۔ (دیکھئے شرح مجلة الأحكام العدلية للأتاسي ج ۴ ص ۲۷۸)

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، بینکوں میں تمام شرکاء صرف اس مقصد کے لئے شریک ہوتے ہیں کہ وہ بینک سے اجتماعی طور پر مضاربت کریں۔ لہٰذا تمام سرمایہ مال مضاربت ہے۔ اور چونکہ یہ مال کاروبار میں لگ کر غیر نقد اثاثوں میں تبدیل ہو چکا ہے، اس لئے بدائع کے بیان کردہ اصول کے مطابق صرف رب المال کے کہنے سے مضاربت ختم نہیں ہوگی، بلکہ غیر نقد اثاثوں کو بیچنا پڑے گا، اُس کے بعد مضاربت ختم ہوگی۔ اب اگر دوسرے ارباب الاموال خود یہ طے کر لیتے ہیں کہ کسی اور کو بیچنے کے بجائے ایسے موقع پر وہ خود اُس کا حصہ خرید لیں گے تو اس میں اشکال کی کیا بات ہے؟ فقہاء کرامؒ نے یہ مسئلہ بھی صراحت کے ساتھ بیان فرمادیا ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں:

> "وإن كان في تلك العروض فضل، أجبر المضارب على بيعها على المضاربة حتى يستوفي رب المال رأس ماله ويكون الفضل ان كان بينهما على ما اشترطا إلا أن يشاء المضارب أن يعطي رب المال رأس ماله وحصته من الربح، ويحبس العروض بنفسه فلا يكون لرب المال الامتناع عنه." (الشروط الصغير للطحاوی ج ۲ ص ۷۳۱ مطبعة العانی، بغداد)

اس عبارت کے خط کشیدہ حصے میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت کے ساتھ فرمادیا ہے کہ اگر مال مضاربت غیر نقد اثاثوں کی صورت میں ہو اور نفع ظاہر ہو چکا ہو، تو مضارب رب المال کو اس بات پر مجبور کر سکتا ہے کہ وہ غیر نقد اثاثے خود رکھ کر اُن کی اتنی قیمت ادا کر دے جس سے رب المال کا راس المال اور نفع اُس کو پہنچ جائے۔ ظاہر ہے کہ اثاثوں کے بجائے اُن کی قیمت دینا بیع ہے، اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ مضارب رب المال کو اس بیع پر مجبور کر سکتا ہے۔ بلکہ اس سے یہ بھی

معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع اقتضاءً بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ یہاں امام طحاویؒ نے بیع کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، بلکہ صرف اتنا کہا ہے کہ مضارب یہ کہتا ہے کہ اثاثے میں رکھونگا، اور تمہیں تمہارا رأس المال نفع سمیت تمہیں واپس کردونگا۔ یہ اگرچہ حقیقۃً بیع ہے، لیکن لفظ بیع استعمال نہیں ہوا۔

یہ بات عقلی طور پر بھی بالکل ظاہر ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے بینکاری کے مسئلے کو ایک طرف رکھ دیجئے، اور فرض کیجئے کہ بیس آدمی مل کر ایک کپڑا بنانے کا کارخانہ قائم کرنے کے لئے سرمایہ اکٹھا کرتے ہیں، اور اُس سرمائے سے مشینری اور خام مال خرید لیتے ہیں۔ پھر ان میں سے ایک شریک شرکت کو فسخ کردیتا ہے۔ اب اگر وہ شریک یہ مطالبہ کرے کہ یا تو مشینری اور خام مال تقسیم کرکے مجھے دو، یا اس مشین اور خام مال کو بازار میں بیچو، اور قیمت میں سے حصہ رسدی مجھے ادا کرو تو باقی انیس شرکاء پر کیا گذرے گی؟ چلئے، کسی طرح مشینری اور خام مال بیچ دیا گیا، اور انہوں نے دوبارہ مشینری خرید کر کاروبار شروع کردیا، ابھی کاروبار شروع ہوا ہی تھا، کچھ کپڑا تیار ہوکر فرخت ہوا تھا، کچھ قیمت آچکی تھی، کچھ خریداروں کے ذمے باقی تھی کہ اتنے میں ایک دوسرے شریک نے شرکت فسخ کردی، اور مطالبہ کیا کہ تمام اثاثے ابھی تقسیم کئے جائیں۔

غرض اگر ہر تھوڑے وقفے کے بعد کوئی ایک شریک اثاثوں کی تقسیم یا سارے اثاثے فوراً بازار میں بیچنے کا مطالبہ کرکے سارا کاروبار ٹھپ کرتا رہے تو تجارت کیسے چلے گی؟ اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے اگر تمام شرکاء شروع میں ہی یہ طے کرلیں کہ کسی شریک کے فسخ کرنے کی صورت میں نہ اثاثے تقسیم کئے جائیں گے، اور نہ اثاثوں کو بازار میں بیچا جائے گا، البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کئے ہوئے مذکورہ بالا اُصول کے تحت باقی شرکاء نکلنے والے شریک کا حصہ خرید لیں گے تو خاص طور پر آج کی تجارت وصنعت میں اس کے سوا کوئی اور صورت قابل عمل نہیں ہے، اور اس سے کسی شرعی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔

اب بات اُس قیمت کی رہجاتی ہے جس پر شرکاء وہ حصہ خریدیں۔ اس کا منصفانہ فارمولا یہی ہوسکتا ہے کہ اگر اُس وقت اثاثوں کو بازار میں فروخت کیا جاتا، اور اُس وقت نکلنے والے شریک کا رأس المال میں اور اگر اُس وقت تک نفع ہوا ہوتو نفع میں جتنا حصہ بنتا، اُس کے حصے کی اُتنی ہی قیمت لگائی جائے گی، اور نفع کا حصہ اُس تناسب سے مقرر کیا جائے گا جو شرکت کے وقت طے ہوا تھا جس کے بارے میں گذر چکا ہے کہ اُس میں مختلف حالات کی صورت میں مختلف تناسب مقرر کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ وہ ''الربح علی ما اصطلحا علیہ'' کے عام قاعدے میں داخل ہے۔ چنانچہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کی قرارداد میں بھی اکاؤنٹ ہولڈر کو اسی بنیاد پر رقم نکالنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اگر بینک کے ادارے کو سود سے پاک کر کے اس طرح تبدیل کرنا ہو کہ عام لوگوں کی بچتوں سے صرف بینک اور اُس سے تمویل حاصل کرنے والے سرمایہ دار ہی فائدہ نہ اُٹھائیں، بلکہ وہ عوام جن کی رقمیں بینک میں جمع ہوتی ہیں، وہ بھی ان رقموں کے منافع سے مستفید ہوسکیں تو پھر یومیہ پیداوار کے اس طریقے کے سوا جس کے فقہی جواز پر اوپر بحث کی گئی ہے، کوئی اور راستہ نہیں ہے۔

انہی باتوں کے پیش نظر اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی رپورٹ میں یہ طریقہ اُس وقت باتفاق تجویز کیا جب اُس میں حضرت مولانا شمس الحق افغانی اور حضرت مفتی سیاح الدین کاکاخیل رحمہما اللہ تعالیٰ جیسے اکابر موجود تھے، اور پھر مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں بھی اکاؤنٹ سے رقمیں نکالنے کو جائز قرار دیا گیا، (احسن الفتاوی ج ۷ ص ۱۲۲) اور حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے جن تین باتوں سے اختلاف فرمایا تھا، ان میں یہ بات شامل نہیں ہے۔ اس کے علاوہ عالم اسلام میں جہاں جہاں غیر سودی بینک قائم ہوئے، وہاں کے علماء نے اسی کو جائز اور قابل عمل طریقہ قرار دیا ہے۔

شخصِ قانونی اور محدود ذمہ داری کا مسئلہ

غیر سودی بینکاری کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے متعدد ناقدین نے شخصِ قانونی اور محدود ذمہ داری کے مسئلے کو غیر ضروری طور پر بینکاری کے ساتھ نتھی کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے کا بینکاری سے کوئی خصوصی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ ہر اُس تجارتی ادارے کا مسئلہ ہے جو کمپنیا کارپوریشن ہو یا کوئی اور قانونی وجود رکھتا ہو۔ چونکہ آجکل تقریباً تمام متوسط اور بڑے پیمانے کے تجارتی ادارے شخص قانونی کے طور پر وجود میں آتے ہیں، اور ان میں اکثریت لمیٹڈ کمپنی یعنی محدود ذمہ داری کی کمپنیوں کی ہوتی ہے، اس لئے دوسرے تجارتی اداروں کی طرح آجکل بینک بھی، چاہے سودی ہوں یا غیر سودی، لمیٹڈ کمپنی کی حیثیت میں وجود میں آتے ہیں۔ میں نے بینکاری سے ہٹ کر ایک مقالے میں محدود ذمہ داری کے مسئلے پر گفتگو کی تھی، پھر جب غیر سودی بینکاری پر میری کتاب شائع ہوئی تو اس مقالے کو بھی اُس کا حصہ بنا دیا گیا، اور اُس کا خلاصہ ''اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' میں بھی بیان ہوا۔ اُس سے شاید یہ سمجھا گیا کہ اس مسئلے کا براہ راست اور خصوصی تعلق بینکاری سے ہے، چنانچہ غیر سودی بینکاری پر بحث کرتے ہوئے سب سے پہلے اسی کو موضوع گفتگو بنایا گیا، اور یہ بھی فرما دیا گیا کہ چونکہ یہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی، اس لئے غیر سودی بینکاری کی پوری عمارت گویا دھڑام سے گر پڑی، حالانکہ اگر یہ استدلال مان لیا جائے تو یہ بات بینک کے ساتھ خاص نہیں، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت جتنی سرگرمیاں شخص قانونی کی بنیاد پر ہورہی ہیں، وہ سب ناجائز قرار پاگئی ہیں۔

بہر حال! اب ہم شخص قانونی اور محدود ذمہ داری دونوں تصورات پر الگ الگ گفتگو کرتے ہیں۔

شخصِ قانونی کی شرعی حیثیت

شخص قانونی پر ٹھیک غور کرنے کے لئے دو باتوں پر الگ الگ غور کرنا چاہئے، جنہیں مختلف ناقدین کی تحریروں میں خلط ملط کردیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ شرعاً شخص قانونی کا کوئی وجود ہوسکتا ہے، یا نہیں؟ اور دوسرے یہ کہ اگر شخص قانونی کا کوئی وجود ہوسکتا ہے تو کیا اُس پر شخص حقیقی کے تمام احکام لازم ہوسکتے ہیں، یا کچھ احکام لازم ہونگے، اور کچھ لازم نہیں ہونگے؟

پہلے مسئلے کے بارے میں عرض یہ ہے کہ آجکل دو اصطلاحیں استعمال ہورہی ہیں، ایک ''شخص معنوی'' اور دوسرے ''شخص قانونی'' شخص معنوی عام ہے، اور شخص قانونی خاص۔ شخص معنوی تو ہر اُس ادارے کو کہا جاسکتا ہے جسے اپنی ملکیت وغیرہ کے حوالے سے اپنے افراد سے الگ مستقل وجود حکمی کا حامل سمجھا جاتا ہو، مثلاً وقف اور مسجد وغیرہ، اور ''شخص قانونی'' اُس شخص معنوی کو کہتے ہیں جسے قانون نے بھی ایک مستقل وجود کا حامل قرار دیدیا ہو' جیسے کمپنی۔ میں نے چونکہ اپنے مقالے اور'' اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' میں کمپنی پر بحث کرتے ہوئے ''شخص قانونی'' کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے بعض حضرات کو غلط فہمی ہوئی کہ شرعی تصورات کو مروّجہ قانون کے تابع قرار دیا جارہا ہے، حالانکہ یہ اصطلاح چونکہ کمپنی کے تناظر میں استعمال ہوتی ہے، اس لئے کمپنی پر بحث کرتے ہوئے شخص قانونی کی اصطلاح ہی استعمال کرلی گئی تھی لیکن اس سے مراد شخص معنوی یا شخص حکمی تھا، چنانچہ اب اس بدگمانی کو دور کرنے کے لئے میں شخص معنوی کی اصطلاح استعمال کروں گا۔ بعض حضرات نے شخص معنوی کے کسی بھی اعتبار سے وجود کا بھی انکار کیا ہے، حالانکہ جہاں تک شخص معنوی کے نفس

وجود کے معتبر ہونے کا تعلق ہے، اس کا انکار بداہت کا انکار ہے۔ شخص معنوی کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی ادارہ بذات خود ایک اپنا وجود اور حیثیت رکھتا ہو جو اُس کے افراد سے الگ ہوتی ہے۔ یہ بات ایسی ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ کسی دینی مدرسے کی طرف سے اگر کوئی مقدمہ عدالت میں دائر ہوتا ہے تو اصل فریق شخص حقیقی ہوتا ہے یا ادارہ یعنی شخص معنوی؟ اگر شخص حقیقی، مثلاً مہتمم فریق ہوتا ہے تو اُس کی وفات کے بعد مقدمہ اُس وفات یافتہ مہتمم کے ورثاء لڑتے ہیں، یا ادارے کا نیا مہتمم؟ ظاہر ہے کہ دوسری صورت ہوتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ اصل فریق ادارہ تھا، لیکن مہتمم اُس کی نیابت میں فریق بنتا ہے۔ اگر مدرسے کے لئے کوئی خریداری کی جاتی ہے تو وہ کسی شخص حقیقی کی ملکیت ہوتی ہے یا ادارے کی ملکیت؟ اگر شخص حقیقی کی ملکیت ہوتی ہے تو وہ مدرسے کی رقم سے خود کیسے مالک بن گیا؟ اور لوگ ادارے کو جو عمومی چندہ دیتے ہیں، وہ کسی شخص حقیقی کو دیتے ہیں یا ادارے کو شخص معنوی کی حیثیت میں دیتے ہیں؟ ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیسے ممکن ہے کہ اسلامی شریعت میں شخص معنوی کا کوئی وجود تسلیم نہیں ہے۔

البتہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ شخص معنوی پر تمام اُن احکام کا اطلاق ہوگا جو شخص حقیقی پر عائد ہوتے ہیں، یا اُن میں سے کچھ احکام عائد ہونگے اور کچھ نہیں ہونگے۔ بعض ناقدین کے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک شخص معنوی پر شخص حقیقی کا کوئی حکم جاری نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ:

> ''شخص قانونی'' کی معنوی حیثیت تسلیم کرتے ہوئے اُسے حقیقی انسان والے تصرفات کا اہل سمجھنا اور معاملات میں شخص قانونی کو فریق کی حیثیت دیتے ہوئے جو معاملات کئے جائیں گے وہ عاقدین کی شرطیں پوری نہ ہونے کی وجہ سے ناجائز اور خلاف

شرع ہونگے، کیونکہ عاقدین کی شرائط میں واضح طور پر لکھا ہوا ہے کہ وہ دونوں آزاد ہوں، غلام نہ ہوں، ذوی العقول ہوں، غیر ذوی العقول نہ ہوں،...اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جن معاملات میں شخص قانونی عقد کا فریق ہوگا، وہ عقد فاسد اور بے بنیاد ہوگا، کیونکہ عقد کے فریقین میں سے ایک فریق عاقد اور شخص کہلانے کا حق دار نہیں۔" (مرّوجہ اسلامی بینکاری ص ۱۵۵و۱۵۶)

اگر اس بات کو اسی اطلاق اور عموم کے ساتھ تسلیم کرلیا جائے جسکے ساتھ وہ کہی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی بھی کمپنی کی مصنوعات کمپنی سے خریدنے کے جتنے معاملات ہوتے ہیں، وہ سب ناجائز، فاسد اور بے بنیاد ہیں، کیونکہ عقد کا ایک فریق شخص قانونی ہے۔ اگر کہا جائے کہ عقد کا فریق کمپنی نہیں، بلکہ اُس کا وہ نمائندہ ہے جس نے وہ مصنوعات بیچیں تو سوال یہ ہے کہ اگر اس بیع میں کوئی تنازعہ پیدا ہوجائے، مثلاً کمپنی کی ان مصنوعات میں کوئی صنعتی نقص ہو،اور خیار عیب کے تحت اُسے واپس کرنا پڑے تو مقدمہ اُس نمائندے پر ہوگا یا کمپنی پر بحیثیت شخص قانونی؟ اگر اُس نمائندے پر ہوگا تو اگر وہ کمپنی کی ملازمت چھوڑ چکا ہو تو کیا اُس کے گھر جاکر اُس سے مطالبہ کیا جائے گا؟ اور اگر وہ مرچکا ہو تو کیا مطالبہ اُس کے ورثاء پر آئے گا؟ اگر نہیں تو اس کا مطلب اور کیا ہے کہ فریق عقد وہ نمائندہ نہیں، بلکہ شخص قانونی ہے، اور جب وہ فریق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور مذکورہ بالا اصول کے مطابق وہ عقد ہی صحیح نہیں تو خریدنے والے کو اُس کی ملکیت ہی حاصل نہیں ہوئی، لہٰذا اگر وہ آگے کسی کو بیچے گا تو وہ بیع بھی بناء الفاسد علی الفاسد ہونے کی بنا پر ناجائز اور بے بنیاد ہوگی۔ لہٰذا اس فتوے کا حاصل یہ نکلا کہ آج جتنی کمپنیوں کی مصنوعات بازار میں بک رہی ہیں، ان میں سے کسی کا خریدنا جائز نہیں ہے، اور یہ سارے سودے فاسد، بے بنیاد اور حرام ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ فریق دراصل کمپنی کے تمام شرکاء کا مجموعہ ہے، تو

شرکاء کا یہ مجموعہ حصص کی خرید و فروخت کی وجہ سے ہر آن بدلتا رہتا ہے، اور اسی اعتباری مجموعے کا نام "شخص قانونی" ہے۔

اسی طرح اگر کسی مدرسے کی طرف سے کوئی چیز خریدی جاتی ہے تو چونکہ مدرسہ شخص معنوی ہے، اس لئے وہ مذکورہ ارشاد کے مطابق اس بیع میں فریق نہیں بن سکتا، بلکہ وہ شخص فریق بنے گا جس نے خریداری کی تھی۔ اب اگر بائع سے کوئی مطالبہ کرنا ہو، یا اُس پر کوئی مقدمہ کرنا پڑے تو اُس مقدمے میں وہ خریداری کرنے والا فریق بنے گا یا مدرسہ فریق ہوگا؟ اگر وہ شخص حقیقی فریق ہوگا تو کیا مدرسے کی ملازمت ترک کرنے کے بعد بھی اُسی سے کہا جائے گا کہ تم مقدمہ لڑو، یا اگر اُس کا انتقال ہو چکا ہو تو کیا اُس کے ورثاء مقدمہ لڑیں گے؟ اگر نہیں تو فریق وہ تو نہ ہوا، اگر مدرسہ کسی اور کو نامزد کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق مدرسہ خود تھا، اور چونکہ وہ شخص معنوی تھا، اس لئے وہ خریداری درست نہیں ہوئی۔

غرض یہ کہنا کہ شخص معنوی کسی عقد میں فریق نہیں بن سکتا، اور جس معاملے میں وہ فریق بنے گا، وہ فاسد ہوگا کسی بھی زاویے سے درست نہیں بیٹھتا۔

بات دراصل یہ ہے کہ عاقد کے لئے عاقل ہونے کی جو شرط لگائی گئی ہے، اُس کا مطلب یہ ہے کہ تلفظ بالعقد یعنی ایجاب وقبول کرنے کی اہلیت کسی شخص معنوی میں نہیں ہوتی، اُس کے لئے شخص حقیقی ہونا ہی ضروری ہے، لیکن وہ شخص حقیقی اُس شخص معنوی کی نیابت میں عقد کرتا ہے، جیسے صبی غیر ممیز کی طرف سے اُس کا ولی عقد کرتا ہے، لیکن عقد کے نتیجے میں جو ملکیت حاصل ہوتی ہے، وہ شخص معنوی ہی کو حاصل ہوتی ہے، عقد کرنے والے شخص حقیقی کو نہیں۔ خود حضرت مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے بھی کمپنی کو ایک شخص قرار دیکر اُسے شرکت کا فریق بنانے کی تصریح فرمائی ہے۔ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں اُنہوں نے جو اختلافی نوٹ لکھا تھا، اُس میں وہ فرماتے ہیں:

"کمپنی پوری کی پوری ایک شخص و person ہے، اور اسکی اس

حیثیت کے اعتبار سے بینک اپنے ۷۵ فی صد سرمائے کی حد تک اُس میں مدغم ہے لہٰذا کمپنی کے ساتھ اُسکی جو شرکت تھی اب ۲۵ فی صد سرمائے تک رہ گئی۔" (احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۲۶)

خلاصہ یہ کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ شخص قانونی کی معنوی حیثیت تسلیم کرنے کے بعد بھی اُس پر شخص حقیقی کے احکام کسی صورت میں جاری نہیں ہو سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ شخص حقیقی کی طرح دائن اور مدیون بن سکتا ہے، اور مذکورہ کتاب کے مؤلفین نے بھی وقف اور بیت المال کی یہ معنوی حیثیت اور اُس کی بنیاد پر دائن اور مدیون ہونا تسلیم کیا ہے۔ (ص ۱۲۱)

محدود ذمہ داری

اب سوال یہ ہے کہ اگر شخص معنوی کی حیثیت تسلیم ہے، تو کیا کمپنی کی مدیونیت کی ذمہ داری بھی قضاءً اُسی طرح محدود ہو سکتی ہے جیسے شخص حقیقی کی ذمہ داری مفلس ہو کر مرجانے کی صورت میں قضاءً اُس کے ترکے کی حد تک محدود ہو جاتی ہے؟ اس مسئلے کے بارے میں بندے نے جو کچھ لکھا ہے، اُسمیں یہ بات بھی صاف صاف لکھی ہے کہ یہ میری طرف سے کوئی حتمی فتویٰ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سوچ ہے جو اہل علم کے غور کے لئے پیش کی جارہی ہے۔ ان تحریروں کا مقصد ہی یہ تھا کہ اس پر غور اور معروضی بحث کی جائے، ورنہ اس سے پہلے میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے اس پر ہمارے ملک میں فقہی اعتبار سے بحث کی ہو۔ اس موضوع پر میں نے اپنی کتاب میں لکھا تھا کہ:

"اس مضمون میں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے، اُسے اس موضوع پر آخری فیصلہ نہیں سمجھنا چاہئے۔ یہ تو موضوع پر ابتدائی سوچ ہے۔ اس مضمون کا مقصد مزید تحقیق کے لئے بنیاد فراہم کرنا

ہے۔" (اسلامی بینکاری کی بنیادیں ص ۲۳۲)

پھر ساری بحث کرنے کے بعد آخر میں دوبارہ لکھا:

"آخر میں ہم وہ بات دوبارہ دہراتے ہیں جسکی ہم نے شروع میں نشان دہی کی تھی کہ محدود ذمہ داری کا مسئلہ چونکہ ایک نیا مسئلہ ہے جس کے شرعی حل کے لئے مشترکہ کوششوں کی ضرورت ہے، اس لئے مذکورہ بالا بحث کو اس موضوع پر آخری فیصلہ تصور نہیں کرنا چاہئے۔ یہ محض ابتدائی سوچ کا نتیجہ ہے جس میں مزید بحث و تحقیق کی گنجائش ہے۔" (بلکہ میرے اصل انگریزی الفاظ کا زیادہ صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ:" جو ہمیشہ مزید بحث و تحقیق کے تابع رہتی ہے۔") (ص ۲۴۲)

میری کتاب "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" درحقیقت میری تقریروں کا مجموعہ ہے جو میں نے علماء کرامؒ کے ایک مجمع میں کی تھیں، ان کا اصل مقصد حاضرین کو موجودہ طرز تجارت سے آگاہ کرنا تھا، اور انہیں مولانا مفتی محمد مجاہد شہید رحمۃ اللہ علیہ نے ضبط کیا تھا۔ البتہ اس کا پیش لفظ میرا لکھا ہوا ہے جس میں میں نے عرض کیا تھا:

"اگرچہ اس درس کا بنیادی مقصد موجودہ معیشت اور تجارت وصنعت کے اہم اجزاء کا تعارف تھا، تاکہ علماء کرام کے لئے ان مسائل پر غور وفکر اور تحقیق آسان ہوجائے، لیکن چونکہ پچھلے تقریباً دس بارہ سال سے یہ مسائل خود احقر کے غور و تحقیق کا موضوع رہے ہیں، اس لئے شرکاء درس کی خواہش تھی کہ میں ان مسائل کے بارے میں اپنی سوچ کا خلاصہ بھی اُن کی خدمت میں پیش کروں۔ اس لئے ان مسائل پر احقر نے فقہی حیثیت سے بھی گفتگو کی ہے۔

اس گفتگو کے بارے میں احقر نے شرکاء درس پر یہ بات واضح کردی تھی کہ اس کی حیثیت محض ایک سوچ کی ہے، اور اسے اس لئے پیش کیا جارہا ہے کہ اہل علم اس پر غور فرماسکیں۔ان میں سے بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کا صریح حکم کتاب وسنت یا فقہ میں موجود نہیں ہے، اس لئے ان میں اجتماعی غور وتحقیق واستنباط کی ضرورت ہے۔لہٰذا ان تقاریر میں کسی بھی مسئلے سے متعلق جو فقہی گفتگو کی گئی ہے، وہ اس موضوع پر حرفِ آخر نہیں ہے، یہ مسائل اس لئے چھیڑے گئے ہیں تاکہ ان پر بحث ونظر کا دروازہ کھلے، احقر کی یہ سوچ احقر کے ذاتی رجحان اور میلان کی آئینہ دار ضرور ہے، لیکن اسے ہر مسئلے میں احقر کی طرف سے حتمی فتویٰ بھی سمجھنا نہیں چاہئے۔" (ص ۸-۹)

پھر جہاں محدود ذمہ داری کی بحث کی ہے، وہاں خاص طور پر یہ عرض کیا ہے:

"ان امور کے بارے میں احقر اپنی اب تک کی سوچ کا حاصل <u>اہل علم کے غور وفکر کے لئے</u> پیش کرتا ہے۔" (ص ۸۰)

لیکن بعض ناقدین نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے علمی اور معروضی بحث کے بجائے اُس پر طعن وتشنیع شروع فرمادی۔ جو شخص بار بار عرض کررہا ہو کہ یہ کوئی حتمی فتویٰ نہیں ہے، اس پر اجتماعی غور وفکر کی ضرورت ہے، اُس پر تحکم اور شذوذ کا حکم لگانا اور تنہا پرواز کے طعنے دینا انصاف کی کس کسوٹی پر پورا اُترتا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ محدود ذمہ داری کا مسئلہ ایک مستقل مسئلہ ہے جس کا براہ راست تعلق بینک کے کاروبار سے نہیں ہے۔آج ساری بڑی تجارتیں لمیٹڈ کمپنیوں کی شکل میں چل رہی ہیں، اگر ان میں سے کسی کمپنی کے کاروبار کے بارے میں یہ استفتاء آتا ہے کہ وہ شریعت کے مطابق ہے یا نہیں ہے؟ تو سوال اور جواب دونوں اُس کے

کاروبار کے بارے میں ہوتے ہیں، وہاں اس بات سے بحث نہیں ہوتی کہ کمپنی لمیٹڈ ہے یا نہیں۔ مثلاً اگر کسی دارالافتاء کے پاس یہ استفتاء آئے کہ کپڑے بنانے اور بیچنے والی فلاں کمپنی اپنے گاہکوں سے فلاں فلاں طریقوں سے معاملات کرتی ہے' آیا یہ معاملات جائز ہیں، یا نہیں؟ تو جواب انہی معاملات کی حد تک محدود رہے گا۔ کیا کسی دارالافتاء نے آج تک ایسے سوالات کے جواب میں محدود ذمہ داری کا سوال اُٹھایا ہے؟ جب شیخ احمد ارشاد صاحب نے کراچی میں غیر سودی بینک قائم کیا تو وہ ایک محدود ذمہ داری والی (لمیٹڈ) کارپوریشن کے طور پر ہی کیا تھا' پیچھے گذر چکا ہے کہ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اُس پر غیر معمولی مسرت کا اظہار فرماتے ہوئے لکھا کہ:

> "انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ پاکستان ہی کے ایک صالح نوجوان شیخ احمد ارشاد ایم اے نے جو سالہا سال تک ملک کے اندر اور باہر رہ کر بینکاری کی مکمل قابلیت وتجربہ حاصل کرنے کے بعد بینکاری نظام اور سودی کاروبار کی تباہ کاریاں اور اسلامی نظام مالیات کی رفاہیت آفرینی پر پہلی مرتبہ قابل قدر کتاب "بلا سود بینکاری" کے نام سے تصنیف کی' اور گزشتہ سال اس کا انگریزی ایڈیشن اور اس سال اس کا اردو ایڈیشن شائع کیا ہے، اور عملاً بھی "دی کوآپریٹو انویسٹمنٹ اینڈ فنانس کارپوریشن لمیٹڈ" کی بنیاد رکھی ہے، تاکہ جلد سے جلد اس اسلامی نظام کے تجربات بھی سامنے آجائیں۔" (بینات' صفر ۱۳۸۵ھ ص ۸)

اس میں حضرتؒ نے صراحت فرمائی ہے کہ یہ کارپوریشن لمیٹڈ ہے، یعنی اس کی ذمہ داری محدود ہے، اس کے باوجود چونکہ اُس کا کاروبار حضرتؒ کے نزدیک حوصلہ افزائی کا مستحق تھا، اس لئے آپ نے اُسکی تائید فرمائی، اور اس بحث میں نہیں

گئے کہ محدود ذمہ داری شرعاً جائز ہے یا نہیں۔

اسی طرح بندے نے غیر سودی بینکاری کے جس طریق کار کو جائز قرار دیا ہے، وہ کاروبار کی نوعیت کی حد تک محدود ہے۔ کمپنی کا لمیٹڈ ہونا یا نہ ہونا ایک الگ مسئلہ ہے جس کو کاروبار کی نوعیت سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے، الا یہ کہ اُس کے لمیٹڈ ہونے سے خود کاروبار کے جواز اور عدم جواز پر فرق پڑتا ہو۔ جہاں تک محدود ذمہ داری کے تصور کا سوال ہے، مجھے خود پہلے بھی اس پر جزم نہیں تھا، اور جو ابتدائی میلان ظاہر کیا تھا، اُس پر بھی نظر ثانی کی ضرورت سمجھتا ہوں، اور جو دلائل اُس کے خلاف دیئے گئے ہیں، اُن میں بعض دلائل واقعۃً وزنی ہیں، لیکن متعدد اہل فتویٰ علماء کرام نے تحریری یا زبانی طور پر کچھ مزید دلائل کے حوالے سے مجھ سے فرمایا ہے کہ اس مسئلے کے اور بھی کئی پہلو غور طلب ہیں، اس لئے کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے سے پہلے اس پر میری ابتدائی تجویز کے مطابق اجتماعی غور و فکر ہی مناسب ہے، لیکن اسے کسی ایسے اجتماع میں زیر بحث لانا چاہئے جو کھلے دل و دماغ سے اس کے تمام پہلوؤں پر غور و تحقیق کر سکے، اور جسے کسی ایک پہلے سے طے شدہ بات پر اصرار نہ ہو۔

لہٰذا میں اب بھی کسی حتمی فتویٰ کے بغیر اس بنیاد پر بات کرتا ہوں کہ اگر بالفرض محدود ذمہ داری کا تصور ناجائز ہو، لیکن کوئی کمپنی محدود ذمہ داری کی بنیاد پر قائم ہو چکی ہو تو کیا اس کی وجہ سے اُس کا سارا کاروبار ناجائز قرار دیا جائے گا؟ اس بارے میں بعض ناقدین کا موقف یہ ہے:

> ''اگر اصولاً دیکھا جائے تو بینک میں شخص قانونی کے ہوتے ہوئے بینک کا اسلامی وجود باقی ہی نہیں رہتا۔ ایسی بینک کے ناجائز ہونے کے لئے اس میں شخص قانونی جیسی خلاف شرع بنیاد کی موجودگی ہی کافی ہے۔ اسلامی بینکاری کی دیگر جزئیات سے بحث کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔'' (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۱۹۴)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جتنی لمیٹڈ کمپنیاں اس وقت کام کر رہی ہیں، چونکہ ان میں شخص قانونی جیسی خلاف شرع بنیاد موجود ہے، اس لئے ان کے کاروبار کے جواز وعدم جواز سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں، وہ سب ناجائز ہیں، اور جیسا کہ اوپر کے اقتباس میں فرمایا گیا تھا، چونکہ شخص قانونی عاقد اور کسی معاملے کا فریق نہیں بن سکتا، اس لئے اُس کے تمام تصرفات ناجائز ہیں، اس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ آج کمپنیوں کی جتنی مصنوعات بازار میں بک رہی ہیں، اُن سب کی خرید و فروخت حرام ہے۔ اس طرزِ فکر پر تبصرہ کرنے کے لئے کم از کم مجھ کم علم کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

مزید فرمایا گیا ہے کہ:

"پراسپکٹس میں تحریر شدہ محدود ذمہ داری فقہی اعتبار سے ایسی شرط فاسد ہے جس کا عقد میں یا تو اعتبار ہی نہیں، اگر اعتبار کریں تو عقد فاسد اور شرط ناقابلِ اعتبار ہوگی۔" (ص ۱۵۴)

یہ سوال تو فاضل مؤلفین ہی حل کر سکتے ہیں کہ "اگر اعتبار کریں" تو "ناقابلِ اعتبار ہوگی" دونوں باتیں بیک وقت کیسے درست ہو سکتی ہیں، جبکہ "یا تو اعتبار ہی نہیں" کی پہلی شق میں ناقابلِ اعتبار ہونے ہی کا ذکر ہے، پھر تردید کیسے صحیح ہوئی؟ لیکن شاید مقصد یہ ہے کہ اگر اس شرط کو کمپنی کی شرکت کے لئے لازمی شرط قرار دیا جائے تو شرکت کا عقد ہی فاسد ہو جائے گا، اس لئے شرط بھی فاسد اور عقد بھی فاسد ہوگا۔ اس سلسلے میں اول تو عرض یہ ہے کہ اگر اسکو (متعاقدین کے درمیان) شرط فاسد بھی قرار دیا جائے تو شرکت اُن عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتے، ہاں شرط باطل ہوتی ہے۔ (الا یہ کہ اُس شرط باطل کے نتیجے میں شرکت ہی باقی نہ رہتی ہو، مثلاً کسی ایک شریک کے لئے کسی متعین رقم کی شرط) تنویر الابصار میں ہے:

"وما لا یبطل بالشرط بالفاسد القرض والھبة والصدقة والنکاح والطلاق والخلع والعتق والرھن والایصاء

والشركة والمضاربة ألخ" (ردالمحتار ج۵ ص ۲۴۹ و ۲۵۰)

دوسرے حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے کئی مواقع پر یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ کمپنی میں چونکہ عقد اجارہ ہوتا ہے، اور اجارہ شرط فاسد سے فاسد ہوجاتا ہے، اس لئے یہ فاسد شرط کمپنی کے ساتھ حصہ داران کے کئے ہوئے عقد کو بھی فاسد کردیگی۔ مولانا فرماتے ہیں:

> "پھر وہ عقد (یعنی کمپنی) شرکت عنان نہیں، اجارہ ہے جیسا کہ ہم واضح کرچکے ہیں۔ تو دارالعلوم والوں کا یہ کہہ کر مطمئن ہوجانا کہ شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، بیکار محض ہے۔"
>
> (جدید معاشی مسائل ص ۶۷)

کمپنی عقد اجارہ ہے یا نہیں، اس پر تو انشاء اللہ آگے عنقریب کچھ عرض کرونگا، لیکن اس سے پہلے گذارش یہ ہے کہ اگر اسے عقد اجارہ بھی مان لیا جائے تو جو شرط کسی عقد کو فاسد کرتی ہے، وہ شرط ہوتی ہے جو متعاقدین میں سے کوئی دوسرے پر لگائے۔ لیکن اگر عقد میں کوئی شرط کسی تیسرے اجنبی شخص کے ذمے لگائی جائے تو عقد فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود فاسد ہوجاتی ہے۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

> "المراد بالنفع ما شُرط من أحد العاقدين على الآخر، فلو على أجنبي لا يفسد ويبطل الشرط لما في الفتح عن الولوالجية: بعتك الدار بألف على أن يُقرضني فلان الأجنبي عشرة دراهم، فقبل المشتري لايفسُدالبيع لأنه لايلزم الأجنبيَّ ولا خيار للبائع اهـ ملخصا." (ردالمحتار باب البيع الفاسد ج۵ ص ۸۵)

اور البحر الرائق میں علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

> "وفي المنتقى: قال محمد: كل شيء يشترطه

المشتری علی البائع یفسد به البیع، فإذا شرطه علی أجنبی فهو باطل، کما إذا اشتری دابة علی أن یهبه فلان الأجنبی کذا فهو باطل، کما إذا شرط علی البائع أن یهبه."

اس کے حاشیہ پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"قوله "فهو باطل" أی فالشرط باطل کما فی البزازیة."

(منحة الخالق مع البحر الرائق، باب البیع الفاسد، ج ٦ ص ١٤١)

یہاں محدود ذمہ داری کا شرکاء کے باہمی حقوق و فرائض سے کوئی تعلق نہیں، یعنی یہ شرط ایک شریک دوسرے شریک پر یا (اگر مفتی عبدالواحد صاحب کے بقول یہ اجارہ ہے تو) مستأجر اجیر پر نہیں لگا رہا، بلکہ یہ تمام حصہ داروں کی طرف سے اپنے دائنین کے لئے ایک اعلان یا ان کے ساتھ ایک شرط ہے کہ اگر کمپنی کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں آپ کے دیون کمپنی کے اثاثوں سے زیادہ ہوئے تو آپ صرف اثاثوں کی حد تک ہی اپنے دیون وصول کرسکیں گے۔ اس اعلان کے مخاطب شرکاء نہیں، بلکہ شرکاء کے دائنین ہیں، لہٰذا یہ شرط متعاقدین ایک دوسرے پر نہیں لگا رہے، بلکہ اجنبی پر لگا رہے ہیں، اور ایسی شرط مذکورہ بالا عبارات فقہیہ کی روشنی میں خود تو باطل ہوجاتی ہے، لیکن اُس سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ محدود ذمہ داری کے ناجائز ہونے کی صورت میں یہ اعلان اور اجنبیوں پر یہ شرط عائد کرنا ناجائز ہوگا، اور شرط بھی فاسد ہوگی، لیکن اس کی وجہ سے عقد کو فاسد نہیں کہا جاسکتا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ کمپنی کے عقد کو بنیادی طور پر عقد اجارہ قرار دینا ایسی عجیب بات ہے کہ اس پر حیرت کے سوا کیا کیا جاسکتا ہے؟ کمپنی کی شرعی حیثیت پر ابتک بہت سی کتابیں اور تحریریں آئی ہیں، کسی نے بھی آج تک اُس کو اجارہ قرار نہیں دیا۔ پھر حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے بھی اس بارے میں مختلف عبارتیں استعمال

فرمائی ہیں۔ صفحہ ۵۵ پر تو فرمایا کہ "اگر چہ عرف عام میں اسکو شرکت کہا جاتا ہے، لیکن شرعی نقطۂ نظر سے یہ معاملہ شراکت کا نہیں، بلکہ اجارہ کا ہے" ۔نیز ۶۷ پر فرمایا کہ: "وہ عقد (یعنی کمپنی) شرکت عنان نہیں، اجارہ ہے" ان دونوں جگہوں پر شراکت کی بالکل ہی نفی فرمادی ہے۔ لیکن صفحہ ۵۹ پر فرمایا کہ: "اولاً شرکت املاک ہے، اور پھر عقد اجارہ ہے" اور صفحہ ۶۹ پر فرمایا کہ حصص کی خرید کے ساتھ اجارہ اقتضاءً منعقد ہوتا ہے۔"

دراصل جو بات حضرت مفتی صاحب مدظلہم کے ذہن میں ہے، وہ یہ ہے کہ کمپنی کو اُس کے ڈائریکٹران چلاتے ہیں، اور اُس پر تنخواہ بھی وصول کرتے ہیں، وہ شرکاء کے اجیر ہوتے ہیں، اس لئے شرکاء کے ساتھ اُن کا عقد اجارے کا ہوتا ہے۔ لیکن کمپنیز آرڈی ننس کے مطالعے اور کمپنیوں کے عملی طریق کار سے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ کچھ لوگ ابتدائی طور پر سرمایہ جمع کر کے عام لوگوں کو کاروبار میں شرکت کی دعوت دیتے ہیں، اس دعوت کے لئے جو لٹریچر لوگوں کو مہیا کیا جاتا ہے، اُن میں ان لوگوں کے نام بہ حیثیت ڈائریکٹر درج ہوتے ہیں، لیکن وہ کمپنی کے ملازم نہیں ہوتے، اور نہ اُنکو تنخواہ دی جاتی ہے، بلکہ وہ شرکاء کے وکیل کی حیثیت میں کاروبار کی پالیسی طے کرتے ہیں۔ تمام کمپنیوں میں عمل اس پر ہے کہ ڈائریکٹر کو صرف ڈائریکٹر ہونے کی بنا پر کوئی تنخواہ نہیں دی جاتی، بلکہ میٹنگ میں شرکت کی فیس دی جاتی ہے، اور بعض کمپنیوں میں وہ بھی نہیں ہوتی، بلکہ ڈائریکٹر دوسرے حصہ داروں کی طرح صرف نفع میں شریک ہوتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ڈائریکٹر کمپنی کا کوئی کام ہمہ وقتی طور پر سنبھال لے تو اُس کو تنخواہ دی جاتی ہے۔ ڈائریکٹروں کا بورڈ درحقیقت کمپنی چلانے کے لئے ایک چیف ایگزیکٹو (ناظم اعلیٰ) کا انتخاب کرتا ہے۔ یہ چیف ایگزیکٹو عموماً ابتدائی ڈائریکٹروں میں سے نہیں ہوتا، بلکہ باہر سے لیا جاتا ہے، لیکن چیف ایگزیکٹو بننے کے

بعد اُسے بھی بہ لحاظ عہدہ ڈائریکٹر سمجھا جاتا ہے۔[1] البتہ کبھی ڈائریکٹروں میں سے بھی کسی کو چیف ایگزیکٹو بنادیا جاتا ہے، اور کبھی چیف ایگزیکٹو کے علاوہ کسی اور ڈائریکٹر کو بھی کمپنی کے کام میں کوئی ہمہ وقتی ذمہ داری سونپ دی جاتی ہے، ایسے ڈائریکٹر کو ایگزیکٹو ڈائریکٹر کہا جاتا ہے، اور پھر وہ تنخواہ بہ حیثیت ڈائریکٹر نہیں، بلکہ بحیثیت ملازم وصول کرتا ہے، اور اُس صورت میں وہ میٹنگ میں شرکت کی اُس فیس کا بھی حق دار نہیں رہتا جو عام ڈائریکٹروں کو ملتی ہے۔ لیکن تنخواہ دار ایگزیکٹو کے تقرر سے متعلق سارے کام کمپنی کے قیام کے بعد عمل میں آتے ہیں، کمپنی کے قیام کا حصہ نہیں ہوتے۔ چنانچہ کمپنیز آرڈی ننس کی دفعہ ۱۹۸ اور دفعہ ۲۰۰ میں یہ مذکور ہے:

> **198. (2)** The directors of every company shall as from the date from which it commences business, or as from a date not later than the fifteenth day after the date of its incorporation, whichever is earlier, appoint any individual to be the chief executive of the company.
>
> **(3)** The chief executive apponited as aforesaid shall, unless he earlier resigns or otherwise ceases to hold office, hold office up to the first annual general meeting of the company or, if a shorter period is fixed by the directors as the time of his appointment, for such period.

---

(۱) اگر یہ چیف ایگزیکٹو کمپنی کا حصہ دار بھی ہو تو اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شریک اجیر نہیں بن سکتا، لیکن اس مسئلے پر حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا ہے جس میں مضبوط دلائل سے شریک کے اجیر بننے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ (دیکھئے احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۳۲۱ تا ۳۲۸، یہاں اس کا حوالہ کافی ہے)

200. (2) The chief executive shall, if he is not already a director of the company, be deemed to be its director and be entitled to all the rights and privileges, and subject to all the liabilities, of that office.
(The Companies Ordinance, 1984, p 130)

حضرت مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے صفحہ ۶۲ پر ڈائریکٹروں کے ملازم ہونے کی تائید میں ایک کمپنی کی سالانہ رپورٹ کے حوالے سے یہ بیان فرمایا ہے کہ اُس کے چیف ایگزیکٹو کو لاکھوں روپے کی تنخواہ دی گئی۔ حضرت مفتی صاحب نے اس سے یہ سمجھا کہ چیف ایگزیکٹو بھی اُن ڈائریکٹروں میں شامل ہوگا جو ابتدائی طور پر کمپنی قائم کرنے کا اعلان کرتے ہیں، حالانکہ حقیقت اوپر عرض کی جاچکی ہے کہ چیف ایگزیکٹو کا تقرر کمپنی کے قیام کے بعد عمل میں آتا ہے، اور بہت سی صورتوں میں وہ مؤسس ڈائریکٹروں میں سے نہیں ہوتا، بلکہ باہر سے لیا جاتا ہے، اور صرف بہ لحاظ عہدہ ڈائریکٹر سمجھا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ سارے کام کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد ہوتے ہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے چند شرکاء عقد شرکت کرتے ہوئے یہ بھی طے کرلیں کہ ہم کچھ لوگوں کو ملازم رکھ کر اُن کے ذریعے کام کریں گے۔ محض اس ارادے کے اظہار سے شرکت کا عقد اجارے میں تبدیل نہیں ہوجاتا۔ لہٰذا اُس کے ساتھ منعقد ہونے والے اجارے کو کمپنی کے قیام کا بنیادی عقد قرار دینا کسی بھی اعتبار سے درست نہیں ہے۔

پھر مجھ جیسا کم علم یہ سمجھنے سے بھی قاصر ہے کہ حضرت مفتی صاحب مدظلہم اس شرکت کو شرکت عقد کے بجائے شرکت ملک قرار دینے پر کیوں مصر ہیں جبکہ تمام شرکاء اس شرکت کے ذریعے نفع بخش کاروبار کرنے پر متفق ہیں، اور اسی غرض کے لئے رقمیں جمع کرکے مؤسس شرکاء کو اس کاروبار میں اپنا وکیل بنارہے ہیں' جبکہ شرکت ملک میں ہر شریک اپنے حصے میں دوسرے کے لئے اجنبی ہوتا ہے۔ یہ بات تمام کتبِ فقہ

میں موجود ہے، لیکن شیخ مصطفی الزرقاء رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں قسم کی شرکتوں کا فرق زیادہ واضح طریقے سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"إن الملكية الشائعة إنما تكون دائما في شيئ مشترك فهذه الشركة إذا كانت في عين المال فقط دون الاتفاق على استثماره بعمل مشترك تُسمى شركة ملك. وتقابلها شركة العقد، وهي أن يتعاقد شخصان فأكثر على استثمار المال أو العمل واقتسام الربح كما في الشركات التجارية والصناعية."

(المدخل الفقهي العام ج ا ص ۲۶۳)

اور ایک دوسرے موقع پر انہوں نے مزید وضاحت اس طرح کی ہے:

"عقد الشركة: وهو عقد بين شخصين فأكثر على التعاون في عمل اكتسابي واقتسام أرباحه. والشركة في ذاتها قد تكون شركة ملك مشترك بين عدة أشخاص ناشئة عن سبب طبيعي كالإرث مثلا، وقد تكون شركةَ عقد بأن يتعاقد جماعة على القيام بعمل استثماري يتساعدون فيه بالمال أو بالعمل ويشتركون في نتائجه. فشركة الملك هي من قبيل الملك الشائع، وليست من العقود، وإن كان سببها قد يكون عقدا كما لو اشترى شخصان شيئا فإنه يكون مشتركا بينهما شركة ملك ولكن ليس بينهما عقد على استغلاله واستثماره بتجارة أو إجارة ونحو ذلك من وسائل الاسترباح. وأما شركة العقد التي غايتها

الاستثمار والاسترباح فهي المقصودة هنا، والمعدودة من أصناف العقود المسماة۔"

(المدخل الفقهي العام ج ۱ ص ۵۵۱)

یہ بات یہاں ضمناً آ گئی، ورنہ اس وقت کمپنی کے تمام مسائل پر بحث مقصود نہیں ہے، بلکہ گفتگو اس پر ہو رہی ہے کہ محدود ذمہ داری کے شرعاً ممنوع ہونے کی تقدیر پر آیا غیر سودی بینک کے معاملات پر کوئی ایسا اثر پڑتا ہے جس سے وہ معاملات ہی ناجائز قرار پا جائیں۔ چنانچہ یہ جو سمجھا گیا تھا کہ محدود ذمہ داری کی شرط فاسد کی وجہ سے کمپنی میں شرکت کا عقد ہی فاسد ہو جائے گا، مذکورہ بالا بحث سے اُس کی تردید ہو جاتی ہے۔

محدود ذمہ داری کا اثر مضاربت پر

اس سلسلے میں ایک اور اعتراض یہ فرمایا گیا ہے کہ:

"دوسری بات یہ ہے کہ "کمپنی" اور "بینک" عام کھاتہ داروں کے حق میں "مضارب" (working partner) ہوتے ہیں، اور "مضارب" (مطلق اور غیر ماذون) کی ذمہ داریاں بالاتفاق غیر محدود (unlimited) ہوتی ہیں، یعنی اگر وہ رب المال (investor) کی طرف سے واضح اجازت کے بغیر واجب الاداء معاملات کا بوجھ اکٹھا کرے تو اس کا ذمہ دار مضارب (working partner) خود ہی ہوتا ہے نہ کہ رب المال (investor)۔ مگر کمپنی اور بینک بے جان "شخصِ قانونی" (juristic person) کی آڑ میں اپنی ذمہ داریوں کو محدود

(limited) قرار دیتے ہیں، اور "رب المال" کی محدود ذمہ داری سے اپنے اس تصور پر دلیل بھی دیتے ہیں،[1] یہ دوہرا معیار درحقیقت منافع سمیٹنے اور نقصانات کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے ناجائز اور غیر شرعی حیلہ ہے۔ اور یہ دوہرا معیار نہ صرف یہ کہ مضاربت کے احکام کی خلاف ورزی ہے بلکہ "مطففین" کے زمرے میں بھی آتا ہے۔" (مروّجہ اسلامی بینکاری ص ۱۹۸)

افسوس ہے کہ اس اعتراض میں بھی صحیح صورت حال کو سمجھنے کی کوشش نہیں فرمائی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ بہ حیثیت کمپنی بینک کی ذمہ داری محدود (لمیٹڈ) ہونے سے بینک کے اندر رب المال اور مضارب کے جو تعلقات اور باہمی حقوق وفرائض ہیں، اُن پر کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ رب المال پر جتنی ذمہ داری شریعت کی رُو سے عائد ہوتی ہے، اُتنی ہی عائد رہے گی، اور مضارب کی شریعت کی رُو سے جتنی ذمہ داری بنتی ہے، وہی باقی رہے گی، کیونکہ مضاربت کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر اُس میں مضارب کی کسی تعدی کے بغیر حقیقی نقصان ہوجائے تو وہ رب المال پر پڑتا ہے، مضارب کا نقصان صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اُس کی محنت بیکار گئی۔ بینک جب مضارب بنا، اور ڈپازیٹر رب المال قرار پائے تو اگر بینک کی کسی تعدی کے بغیر کوئی حقیقی نقصان ہوتا ہے تو ارباب الاموال اُسے شرعی حکم کے طور پر برداشت کریں گے، اس وجہ سے نہیں کہ بینک کی ذمہ داری محدود ہے۔

اگر بینک کی ذمہ داری محدود نہ ہوتی تب بھی ایسی صورت میں نقصان اُنہی

---

(۱) یہ بندے کی اس بات کی طرف اشارہ ہے جس میں بندے نے کہا تھا کہ خاص حالات میں رب المال کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے، اور قرض سے ہونے والا نقصان مضارب اُٹھائے گا۔ (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ص۸۱)

پر پڑتا۔ اور اگر نقصان بینک کی تعدی کی وجہ سے ہوا ہے جس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ ارباب الاموال کی اجازت کے بغیر قرض لے تو محدود ذمہ داری کا تصور اُسے ذمہ داری سے بری نہیں کرسکتا، کیونکہ محدود ذمہ داری کمپنی کو کسی فراڈ، خلاف معاہدہ کام کرنے یا اختیارات سے تجاوز کرنے کی صورت میں کوئی تحفظ فراہم نہیں کرتی۔ چنانچہ کمپنی کے قانون میں اس کی صراحت موجود ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

194. Liabilties, etc., of directors and officers.- Save as provided in this section, any provision, whether contained in the articles of a company or in any contract with a company or otherwise, for exempting any director, chief executive or officer of the company or any person, whether an officer of the company or not, employed by the company as auditor, from, or indemnifying him against, any liability which by virtue of any law would otherwise attach to him in respect of any negligence, default, breach of duty or breach of trust of which he may be guilty in relation to the company, shall be void......

(The Companies Ordinance, 1984, p124)

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کمپنی کا کوئی ڈائریکٹر یا چیف ایگزیکٹو یا کوئی اور افسر اگر کسی غفلت، فرائض میں کوتاہی، خیانت یا قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو تو نہ صرف یہ کہ وہ اُس کا ذمہ دار ہوگا، بلکہ اُسے ذمہ داری سے مستثنیٰ کرنے کے لئے اگر کوئی معاہدہ بھی کرلیا جائے تو وہ کالعدم ہوگا۔ اس سے صاف واضح ہے کہ محدود ذمہ داری سے اُس نقصان کو کوئی تحفظ حاصل نہیں ہوتا جو مضارب کی غفلت یا تعدی کی وجہ

سے پیدا ہوا ہو۔ لہٰذا مضاربت کے معاہدے کی حد تک کمپنی کی محدود ذمہ داری کی وجہ سے نہ کوئی دوعملی ہے، نہ کوئی دوہرا معیار ہے، اور نہ کوئی تطفیف ہے۔(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ اگر محدود ذمہ داری کا تصور خلاف شریعت ہو تب بھی اس کا حاصل ایک خلاف شرع اعلان کا ہے جو شرعاً معتبر نہیں ہوگا، لیکن اُس سے نہ شرکت کا عقد فاسد ہوتا ہے، اور نہ مضاربت کے عقد میں کوئی خلاف شرع نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ محدود ذمہ داری کا عملی اطلاق صرف اُس نادر صورت میں ہوتا ہے جب کمپنی دیوالیہ ہوجائے، اُس وقت کمپنی کے شرکاء پر شرعاً واجب ہوگا کہ وہ اس خلاف شرع اعلان پر عمل نہ کریں جس کی صورت یہ ہے کہ دیوالیہ ہونے کی صورت میں کمپنی کی تحلیل کے لئے ایک افسر مقرر ہوتا ہے، جو liquidator کہلاتا ہے۔ شرکاء اُس کے پاس جاکر ازخود یہ پیشکش کردیں کہ جو دائنین اپنے حقوق سے محروم ہورہے ہیں، اُن کے باقی

---

(۱) یہاں ایک اور بات کی وضاحت بھی مناسب ہے، اگرچہ براہ راست اُس کا زیر بحث موضوع سے تعلق نہیں ہے، اور وہ یہ کہ میری کتاب ''اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' میں یہ لکھا ہے کہ: ''جب تک رب المال مضارب کو دوسروں سے قرض لینے کی اجازت نہ دے، مضاربت میں بھی رب المال کی ذمہ داری اُس کے سرمائے تک محدود ہوتی ہے۔'' (ص ۸۱) اس عبارت پر یہ اعتراض فی الجملہ درست ہے کہ مضارب کو قرض لینے کا حق تو بغیر رب المال کی صریح اجازت کے نہیں ہوتا، لیکن اُدھار خریداری جو متعارف ہو، اُس کا حق ہوتا ہے، اس لئے اُس صورت میں اُس کی ذمہ داری غیر محدود ہوجاتی ہے۔ لیکن اگر رب المال مضارب کو صراحۃ ادھار خریداری سے بھی منع کردے تو اُس صورت میں مضارب اُدھار خریداری نہیں کرسکتا، اور اس صورت میں رب المال کی ذمہ داری اُس کے سرمائے کی حد تک محدود ہوجائے گی۔ چنانچہ مبسوط میں ایک طرف تو یہ فرمایا گیا ہے کہ: ''والشراء بالنسیئة وبالنقد من صنیع التجار فیملک المضارب النوعین جمیعا بمطلق العقد'' (المبسوط للسرخسی، کتاب المضاربة، باب ضیاع مال المضاربة قبل الشراء وبعده ج ۲۲ ص ۱۷۰، ط دار المعرفة) اور دوسری طرف یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ: ''ولو دفعه الیه مضاربة علی أن یشتری بالنقد ویبیع فلیس له أن یشتری الا بالنقد، لأن هذا تقیید مفید فی حق رب المال۔'' (المبسوط، باب ما یجوز للمضارب فی المضاربة ج ۲۲ ص ۴۴)

واجب الاداء دیون میں سے جتنے دیون حصہ رسدی کے طور پر ہمارے ذمے آتے ہیں، ہم وہ ادا کرنے کے لئے تیار ہیں۔ پھر وہ افسر ہر حصہ دار کو اُس کے ذمے آنے والی رقوم بتادے گا، اور اُن پر اُن رقوم کی ادائیگی واجب ہوگی۔ اگر کوئی شخص کسی لمیٹڈ کمپنی میں حصہ دار بن گیا ہو تو محدود ذمہ داری کے تصور کے ناجائز ہونے کی صورت میں شرعی اعتبار سے اُس پر یہ ذمہ داری ضرور عائد ہوگی، لیکن اس کی وجہ سے شرکت یا مضاربت کو فاسد نہیں کہا جاسکتا۔

کمپنی کے شیئرز کی خریداری

زیرِ نظر تنقیدوں میں غیر سودی بینکاری کے بارے میں جو فقہی اشکالات اُٹھائے گئے ہیں، بظاہر اوپر کے صفحات میں اُن سب پر گفتگو ہوچکی ہے۔ البتہ ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ غیر سودی بینک کمپنیوں کے شیئرز بھی خریدتا ہے۔ ناقدین میں سے بعض حضرات نے تو کمپنیوں کے حصص خریدنے کو علی الاطلاق ناجائز قرار دیا ہے، اور ایک تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ:

> ''اسی طرح اسلامی بینک بازار حصص (Stock Exchange) میں شیئرز کی خرید وفروخت بھی کرتا ہے، حالانکہ اسٹاک مارکیٹ کا کاروبار واقعی وعلمی صورت حال کے پیش نظر اب بالعموم ناجائز قرار دینے کا انتظار کررہا ہے۔'' (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۳۰۷)

واقعہ یہ ہے کہ غیر سودی بینک کمپنیوں کے حصص اُن شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے خریدتے ہیں جو حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے امداد الفتاوی (ج ۳ ص ۴۸۶ تا ۵۱۲) میں بیان فرمائی ہیں، اور جنکی مزید تفصیل بندے نے ''اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' میں عرض کی ہے، جو دلائل وہاں بیان ہوئے ہیں، انہیں یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں، اور مذکورہ بالا عبارت

لکھنے والے حضرات کی اطلاع کیلئے عرض ہے کہ استاذ مکرم حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانئ دارالافتاء جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن بھی شیئرز کی خرید وفروخت کو ان شرائط کے ساتھ جائز سمجھتے تھے۔ پاکستان میں این آئی ٹی یونٹ تقریباً تمام تر اسٹاک مارکیٹ میں سرمایہ لگا تا ہے، اور یہ ساری کمپنیاں محدود ذمہ داری کی کمپنیاں ہوتی ہیں۔ ہمارے دارالافتاء میں حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ موجود ہے جس میں این آئی ٹی یونٹ میں سرمایہ لگانے کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اس فتوے پر حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق سکندر صاحب مدظلہم کے تائیدی دستخط بھی ثبت ہیں۔ امید ہے کہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کے ریکارڈ میں یہ فتویٰ ضرور موجود ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

چند متفرق باتیں

غیر سودی بینکاری میں رائج مختلف طریقوں پر جو فقہی نکات اُٹھائے گئے تھے، اُن کی تحقیق پچھلے صفحات میں عرض کردی گئی ہے۔ جو تنقیدیں سامنے آئی ہیں، اُن میں بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جنکا فقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، ایسی باتوں سے اس تحریر میں تعرض نہیں کیا گیا، البتہ آخر میں اس سلسلے کی چند باتیں عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اسٹیٹ بینک اور غیر سودی بینکاری

ایک غلط فہمی جسے بہت زوروشور سے پھیلایا گیا ہے، یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں سمیت تمام بینک اسٹیٹ بینک کے وضع کیے ہوئے قواعد کے پابند ہوتے ہیں، اور اسٹیٹ بینک کا سارا کاروبار سود پر چلتا ہے، پھر غیر سودی بینک سودی معاملات سے کیسے محفوظ رہ سکتے ہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب غیر سودی بینک قائم ہوتا ہے تو اسٹیٹ بینک اُسے سودی بینکوں سے الگ لائسنس دیتا ہے، اور اس غرض کیلئے اسٹیٹ بینک میں ایک الگ شعبہ قائم ہے جو صرف غیر سودی بینکوں کے معاملات سے متعلق ہے، اُس کا ایک شریعہ بورڈ بھی ہے، اور اب اسٹیٹ بینک نے ملک میں چلنے والے تمام غیر سودی بینکوں کو اس بات کا پابند بنا دیا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں اُن "معاییر شرعیہ" کی پابندی کریں جو بحرین کی هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية کی مجلس شرعی نے تیار کئے ہیں۔ اسٹیٹ بینک ان اصولوں کے

تحت غیر سودی بینکوں کی نگرانی کرتا ہے، اس لئے وہ کوئی ایسا قاعدہ جاری نہیں کرتا جسکی وجہ سے غیر سودی بینکوں کو کسی خلاف شرع معاملے پر مجبور ہونا پڑے۔ البتہ اُسکے بیشتر قواعد انتظامی نوعیت کے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ان غیر سودی بینکوں کو کوئی ناجائز عقد کرنا نہیں پڑتا۔

افسوس ہے کہ ان ناقدین نے واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر یہ اعتراض بھی بڑے زور وشور کے ساتھ فرمایا ہے کہ ہر بینک کو اپنے ڈپازٹس کا کچھ حصہ اسٹیٹ بینک کے پاس سود پر رکھوانا پڑتا ہے، اس لئے غیر سودی بینک بھی سودی قرض دینے کے گناہ کے مرتکب ہیں، حالانکہ غیر سودی بینک یہ رقمیں اسٹیٹ بینک میں اسی طرح رکھواتے ہیں جس طرح عام مسلمان بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھواتے ہیں، اور اُس پر ایک پیسہ سود وصول نہیں کرتے، جیسا کہ اُوپر "واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر اعتراضات" کے عنوان کے تحت پیچھے گذر چکا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ

ان تنقیدوں میں ایک اور بات بار بار کہی گئی ہے، اور وہ یہ کہ اس معاملے کو جائز قرار دینے سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہوگا، بلکہ بعض تحریروں میں یہ انداز بھی اختیار فرمایا گیا ہے کہ یہ طرزِ فکر سرمایہ دارانہ نظام کو تحفظ دینے کے لئے اختیار کیا جارہا ہے۔

اس سلسلے میں گذارش یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کوئی شرعی یا فقہی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ ایک معاشی اصطلاح ہے جس کے اپنے مسلمات ہیں، اور اشتراکی نظام کے اپنے مسلمات ہیں۔ اسلام کی معاشی تعلیمات اور احکام کو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت سے ممتاز کرنے والی حد فاصل صرف حلال وحرام کی تفریق ہے، جس چیز کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے، وہ صرف اس وجہ سے ناجائز قرار نہیں دی جاسکتی کہ

سرمایہ دارانہ نظام یا اشتراکیت میں بھی اُس کا معمول ہے، مثلاً سرمایہ دارانہ نظام کا اصل الاصول انفرادی ملکیت کو تسلیم کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ انفرادی ملکیت کو اسلام بھی تسلیم کرتا ہے، لیکن یہ اشتراکی فکر رکھنے والوں کا طریقہ ہے کہ جب انفرادی ملکیت کو شریعت کی روشنی میں ثابت کیا جاتا ہے تو وہ جھٹ یہ الزام لگا دیتے ہیں کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کو دوام بخشا جا رہا ہے۔ کم از کم اہلِ علم کو یہ اندازِ فکر اختیار نہیں کرنا چاہئے۔

واقعہ یہ ہے کہ جس چیز کو شریعت نے حلال کر دیا، اُسے حلال کہا جائے گا، چاہے اُس پر سرمایہ داری کی حمایت کا الزام لگایا جائے، اور جس چیز کو شریعت نے حرام کر دیا، اُسے حرام کہا جائے گا، چاہے اُس پر اشتراکی ذہنیت کا الزام عائد کیا جائے۔ یہی اسلام کی وہ حد فاصل ہے جو دونوں معاشی انتہاؤں کے درمیان واضح امتیاز قائم کرتی ہے۔ شریعت میں حلال و حرام کے تعین کے اپنے اصول ہیں، انہیں سرمایہ داری یا اشتراکیت کے اصولوں کے تابع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اشتراکی نقطۂ نظر سے یہ خالص سرمایہ دارانہ فکر ہے کہ کوئی شخص یا چند اشخاص کوئی کارخانہ اپنی ملکیت میں لائیں، اُن کے خیال میں کرایہ داری بھی سرمایہ دارانہ نظام کا قابلِ نفرت حصہ ہے، وہ زمین کی ملکیت کو بھی سرمایہ دارانہ ذہنیت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اور یہ بات صحیح بھی ہے کہ یہ باتیں سرمایہ دارانہ نظام کا حصہ ہیں، لیکن کیا اس وجہ سے ان کو حرام کہہ دیا جائے گا؟

آج سارے علماء کرام کا فتویٰ یہ ہے کہ جہاں غیر سودی بینک میسر نہ ہوں، وہاں لوگ سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھوا سکتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان رقموں سے بینک اور سرمایہ دار ہی فائدہ اُٹھائیں، عام آدمی کو ملک کی تجارت و صنعت کے منافع میں سے کوئی حصہ نہ ملے۔ کیا اس سے سرمایہ داروں اور سرمایہ دارانہ نظام کو زبردست تقویت نہیں مل رہی ہے؟ اور کیا یہ فتویٰ عوامی دولت کا بہاؤ مستقل سرمایہ داروں کی طرف کئے رکھنے کا سبب نہیں بن رہا ہے؟ یہ فتویٰ حاجت

عامہ کی بنیاد پر دیا گیا ہے، لیکن اس کی کسی نے اس بنیاد پر مخالفت نہیں کی کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہورہا ہے، مگر عجیب بات ہے کہ جب غیر سودی بینکاری میں ایسا طریقہ اختیار کرنے کی تجویز دی جاتی ہے جس سے رقمیں رکھوانے والوں کو کم ازکم کچھ نفع جائز طریقے سے مل جائے، اور وہ دولت جس سے تنہا سرمایہ دار فائدہ اُٹھارہے ہیں، اُس کا کچھ نہ کچھ حصہ عوام تک بھی پہنچ جائے تو فرمایا جاتا ہے کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہورہا ہے، چنانچہ وہاں عقود شرعیہ میں بھی حاجت عامہ کا کوئی قاعدہ اطلاق پذیر نہیں سمجھا جاتا۔

جب یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ بینک کے تجارتی نفع کو یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے، تاکہ حاصل ہونے والا نفع اُن عام آدمیوں تک بھی پہنچ سکے جو کسی ایک تاریخ میں رقمیں رکھوانے کا اہتمام نہیں کرسکتے، تو فرمایا جاتا ہے کہ یہ طریقہ چونکہ براہ راست قدیم کتابوں میں مذکور نہیں ہے، اس لئے قابل تسلیم نہیں، اور یہ شرط لگانی ضروری ہے کہ جو نفع حاصل کرنا چاہے، وہ ایک ہی تاریخ میں رقمیں لے کر آئے، اور اگر اُس کے علاوہ کسی دن لانا چاہتا ہے تو کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوا کر اُس کا سارا نفع بینک کے مالکوں کے حوالے کرے۔ نیز غیر سودی بینکوں سے مرابحہ اور مشینری وغیرہ کا اجارہ کرنے والے زیادہ تر بڑے دولت مند لوگ ہوتے ہیں۔ اگر وہ کسی چیز کی خریداری کا وعدہ کرکے بینک کے ذریعے ڈپازیٹر کا روپیہ اُس چیز کی خریداری میں خرچ کروادیں، اور پھر اپنے وعدے سے مکر جائیں تو انہیں اس کی چھوٹ دینی چاہیے، اور اگر اس سے ڈپازیٹر کا نقصان ہوتا ہے تو وہ ان سرمایہ داروں سے وصول نہیں کرنا چاہیے، نیز اگر یہ دولت مند لوگ اپنے واجبات ادا کرنے میں دیر کریں تو یہ کسی تنگدستی کی وجہ سے نہیں، بلکہ اُس روپے سے مزید نفع کمانے کے لئے ایسا کرتے ہیں، اور اُس سے بینک کے ساتھ عام ڈپازیٹر کا سخت نقصان ہوتا ہے، چنانچہ جب یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ وہ اس بلاعذر تأخیر کی صورت میں اپنے نفع کا کچھ حصہ بینک یا ڈپازیٹر

کو دینے کے بجائے غریبوں کو صدقہ کریں، تو فرمایا جاتا ہے کہ یہ حنفی مسلک کے خلاف ہے، لہٰذا ان سرمایہ داروں کو چھوٹ دینی چاہیے کہ تأخیر کی صورت میں اُن پر غریبوں کے لئے بھی کوئی مالی ذمہ داری عائد نہ ہو۔ صرف یہی نہیں، جب یہ کہا جاتا ہے کہ مرابحہ اور اجارہ غیر سودی بینکاری کی آخری منزل نہیں، بلکہ انہیں آخر کار شرکت اور مضاربت کو اپنی سرمایہ کاری کی بنیاد بنانا ہے تاکہ عام آدمی بھی ملک کے تجارتی منافع میں آج سے بہتر انداز میں شریک ہو سکے، تو فرمادیا جاتا ہے کہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں شرکت ومضاربت محال ہے، اور جب تک بینک لمیٹڈ کمپنیوں کی شکل میں ہیں، شرکت ومضاربت بھی جائز نہیں ہیں۔ متبادل پوچھا جاتا ہے تو ارشاد ہوتا ہے کہ متبادل بتانا ہماری ذمہ داری نہیں ہے۔ اب بتایئے کہ کونسا طرزِ عمل ہے جو نہ صرف سرمایہ دارانہ نظام کے تحفظ اور بقا کا، بلکہ اُس کو دوام بخشنے کا سبب بن رہا ہے؟

آج یہ کہا جاتا ہے کہ نتائج کے اعتبار سے سودی بینکاری اور آج کی غیر سودی بینکاری میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام طور پر مرابحہ مؤجلہ اور اجارہ کی وجہ سے بینک اور ڈپازیٹر کو ملنے والی شرح منافع قریب قریب ہوتی ہے، اور یہ بات عام ذہنوں کو اپیل بھی کرتی ہے کہ دونوں میں ناک گھما کر پکڑنے کے سوا کوئی فرق نظر نہیں آرہا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ سودی اور غیر سودی بینکاری میں اس ظاہری اشتراک کے باوجود (جسکی فقہی حیثیت پر پیچھے گفتگو ہو چکی ہے) اب بھی دونوں کے نتائج میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ عام لوگ صرف وہ معاملات دیکھ پاتے ہیں جو غیر سودی بینک کر رہے ہیں، اور وہ بھی ظاہری نظر سے، لیکن وہ سینکڑوں معاملات اُن کے علم میں نہیں آتے جن سے وہ شریعت کی پابندی کی وجہ سے بچے ہوئے ہیں۔ سودی نظام کی خرابی صرف اتنی نہیں ہے کہ وہ ڈپازیٹر کو کم نفع دیتا ہے، اور سرمایہ دار کو زیادہ، بلکہ اُس کی خرابیاں عالمگیر نوعیت کی ہیں، اسی سودی نظام کے ذریعے وہ نظام وجود میں آیا ہے جس میں حقیقی اثاثوں کے بغیر فرضی روپیہ کا پھیلاؤ اتنا

بڑھ گیا ہے کہ اگر اُنہیں نوٹ تصور کرکے ان نوٹوں کو لمبائی میں کھڑا کیا جائے تو وہ زمین سے لے کر چاند تک تین چکر کاٹ سکتے ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ نوٹ بھی کوئی حقیقی قدر کے حامل نہیں ہوتے، لیکن جس روپے کے پھیلاؤ کا میں ذکر کر رہا ہوں، وہ نوٹ کی شکل میں بھی نہیں ہے، وہ محض فرضی ہندسے ہیں جو صرف کمپیوٹروں نے پیدا کئے ہیں، اور حقیقی نوٹ کے مقابلے میں اُن کا حجم لاکھوں گُنا زیادہ ہے، یہ صورت حال اثاثوں کے بغیر سودی قرضے جاری کرنے اور وہمی اشیاء کی خرید و فروخت سے پیدا ہوئی ہے جس نے پوری معیشت کو ایک ہوا سے بھرا ہوا غبارہ بنا کر رکھ دیا ہے جو کسی بھی وقت پھٹ کر تباہی مچا دیتا ہے۔ غیر سودی بینکوں میں چونکہ ہر معاملے کے پیچھے، خواہ وہ مرابحہ اور اجارہ ہی کا ہو، حقیقی اثاثے موجود ہوتے ہیں، اس لئے وہ اس خرابی سے بالکل محفوظ ہیں۔

اسی سودی بینکاری نظام میں قرضوں کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اُس کے تمسکات بنتے ہیں، ان تمسکات کا بازار لگتا ہے، پھر ان تمسکات کی خریداری یا بیچنے کا حق فروخت ہوتا ہے جسے آپشن کہتے ہیں، پھر ان آپشنوں کی خریداری کا حق بکتا ہے۔ جس شخص کی ملکیت میں کچھ نہیں ہوتا، وہ محض وہمی بنیادوں پر مستقبل کے سودے کرتا ہے، اسٹاک مارکیٹ میں بدلے کے کاروبار ہوتے ہیں، حصص میں عینہ (repo) کیا جاتا ہے، غرض عقود باطلہ اور فاسدہ کا ایک جہان ہے جو سودی بینکاری کا لازمی حصہ بنا ہوا ہے، اور اُسی کی بنیاد پر سرمایہ دارانہ نظام کی ساری عمارت قائم ہے۔ غیر سودی بینکوں کے لئے چونکہ صرف سود ہی ممنوع نہیں ہے، یہ سارے معاملات بھی ممنوع ہیں، اور اُس کے لئے ان سب سے پرہیز ناگزیر ہے، اس لئے اُس کے نتائج اور سودی بینکاری کے مجموعی نتائج میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ معاشی بحران کے طوفان میں جس نے اس وقت دنیا کو تہ و بالا کیا ہوا ہے، غیر سودی مالیاتی ادارے سب سے کم متاثر ہوئے ہیں، جس کا اعتراف غیر اسلامی دنیا میں بھی کیا

جا رہا ہے، حالانکہ ابھی تک وہ زیادہ تر مرابحہ اور اجارہ جیسے طریقے ہی استعمال کرتے رہے ہیں۔

ہم شرکت اور مضاربت پر ہمیشہ زور دیتے آئے ہیں، اور اب بھی زور دیتے ہیں، لیکن میں سالہا سال سودی اور غیر سودی بینکاری کے نشیب وفراز دیکھتے رہنے کے بعد اللہ تعالیٰ کے بھروسے پر پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ یہ بات کہہ سکتا ہوں کہ اگر دنیا بھر کے بینک غیر سودی بینکوں میں تبدیل کردیئے جائیں، اور فرض کریں کہ وہ اپنی سرمایہ کاری صرف مرابحہ اور اجارہ ہی کی بنیاد پر اُن کی صحیح شرائط کے ساتھ کرتے رہیں، اور ان باتوں کی پابندی کریں جن کی پابندی آج بھی غیر سودی بینکوں پر شرعاً لازم ہے، تب بھی اگرچہ وہ اسلام کا اعلیٰ درجے کا مثالی نمونہ نہ ہو پھر بھی دنیا بھر سے سرمایہ دارانہ نظام کی وہ بیشتر خرابیاں مٹ جائیں گی جنہوں نے آج پوری دنیا کو معاشی بحران کی لپیٹ میں لیا ہوا ہے، اور انشاء اللہ ایک نیا نظام وجود میں آجائے گا جو شریعت کی برکتوں سے بڑی حد تک مالا مال ہوگا۔

غیر سودی بینکاری اور غیر مسلم

غیر سودی بینکاری کے محترم ناقدین نے اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ یہ طرز بینکاری غیر مسلموں کو بہت پسند آیا ہے، اسی لئے وہ مغربی ملکوں میں بھی مقبول ہوا ہے۔ اگرچہ یہ کچھ عجیب طرز استدلال ہے کہ اگر کوئی حلال چیز غیر مسلموں میں مقبول ہوجائے تو اُس کو حرام سمجھنا چاہئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں تین قسم کے حلقے ہیں۔ ایک حلقہ وہ ہے جس نے غیر سودی بینکاری کو اس لئے اختیار کیا کہ اس سے انہیں مسلمانوں کے ساتھ معاملات کرکے اپنی تجارت بڑھانے کی ضرورت تھی، کیونکہ مسلمانوں میں بفضلہ تعالیٰ یہ رجحان روز بروز بڑھ رہا ہے کہ وہ سودی نظام سے نجات حاصل کریں۔ میں نے ایک مشہور مغربی بینک کے ذمہ دار سے پوچھا کہ آپ کو اسلامی

بینکاری کے لئے کوئی یونٹ یا ادارہ قائم کرنے کا خیال کیوں آیا؟ اُس نے جواب دیا کہ ہمارے مسلمان گاہک ہم سے کہتے ہیں کہ ہم سود پر کام نہیں کریں گے، اس لئے ہمیں غیر سودی بینکاری چاہئے۔ ہم اپنے گاہکوں کی ضرورت کی تکمیل کے لئے ایسا کرنا چاہتے ہیں۔

دوسرا طبقہ وہ ہے جو علمی طور پر غیر سودی بینکاری کا مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ اس نظام میں وہ خرابیاں نہیں ہیں جو سودی نظام میں پائی جاتی ہیں۔ اور موجودہ معاشی بحران کے بعد ایسے لوگوں میں اضافہ محسوس ہوتا ہے۔

تیسرا طبقہ وہ ہے جو غیر سودی بینکاری کا جانی دشمن بنا ہوا ہے، اور اُسے یہ خطرہ ہے کہ اگر یہ نظام کامیاب ہوگیا تو ہمارے سارے کئے دھرے پر پانی پھر جائے گا۔ یہ وہ طبقہ ہے جس کے ہاتھ میں پروپیگنڈے کی زبردست طاقت ہے، اور کچھ عرصے سے کوئی دن خالی جاتا ہوگا جس میں غیر سودی بینکاری کے خلاف کوئی نہ کوئی زہرآلود مضمون منظر عام پر نہ آجاتا ہو۔ اور ان مضامین میں مجھے بطور خاص سب وشتم کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ پچھلے سال شرق اوسط اور ملائیشیا میں ایسے اربوں روپے کے صکوک (سرمایہ کاری سرٹیفکیٹ) جاری ہوگئے تھے جنہیں میں شرعاً درست نہیں سمجھتا تھا۔ میں نے مجلس شرعی کے صدر کی حیثیت سے اُن کے خلاف بیان دیا جسے شرق اوسط اور مغربی دنیا کے اخبارات نے شہ سرخیوں کے ساتھ شائع کیا، اور اُس سے مالیاتی حلقوں میں ایک ہل چل مچ گئی، پھر میں نے بحرین میں مجلس شرعی کا اجلاس بلا کر ان صکوک کے خلاف قرارداد منظور کرائی، اور اُس کے لئے شرعی اصول متعین کئے جس کے نتیجے میں اس تیزی سے بڑھتی ہوئی مارکیٹ میں ٹھہراؤ پیدا ہوگیا۔ یہ صورت حال بطور خاص اس مغربی طبقے کو ناقابل برداشت حد تک ناگوار ہوئی کہ ایک پاکستانی مولوی کے کہنے پر دنیا بھر کے مالیاتی اداروں کا پہیہ جام ہوگیا۔ چنانچہ اس واقعے کے حوالے سے بھی اس طبقے نے اپنی اپنی حکومتوں پر دباؤ ڈالا ہوا ہے کہ

غیر سودی یا اسلامی بینکاری کا نتیجہ یہ ہو رہا ہے کہ بازار پر وہ لوگ اثر انداز ہو رہے ہیں جو شریعت کے پابند ہیں، اور شریعت کی پابندی کا دوسرا نام چونکہ ان کے نزدیک دہشت گردی اور انتہا پسندی ہے، اس لئے وہ کھلم کھلا چیخ رہے ہیں کہ اسلامی بینکاری کو رواج دینے سے سارا مالیاتی نظام دہشت گردوں کے ہاتھوں میں چلا جائے گا۔ دلیل میں میرے وہ مضامین موڑ توڑ کر پیش کئے جا رہے ہیں جو میں نے جہاد کے موضوع پر لکھے ہیں۔

آخری گذارش

آخر میں ایک برادرانہ گذارش پر اپنی بات ختم کرتا ہوں۔ جہاں تک مجھ ناچیز کا تعلق ہے، میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مجھ پر جو تعریضات فرمائی گئی ہیں، مجھے اُن کے بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے۔ لیکن کتاب ''مروّجہ اسلامی بینکاری'' میں اُن نوجوان علماء کو خاص طور پر تضحیک اور طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا گیا ہے جو غیر سودی بینکوں کو شرعی مشورے دیتے ہیں، ان میں سے اکثر وہ ہیں جو بنیادی طور پر درس و تدریس اور فتویٰ کی خدمت سے وابستہ ہیں، اُن کے بارے میں کہیں بالکل صراحت سے، اور کہیں قریب بہ صراحت اشاروں میں یہ الزام عائد کیا گیا ہے کہ وہ صرف مالی مفادات کی خاطر ضمیر فروشی کر رہے ہیں۔ میری دردمندانہ گذارش یہ ہے کہ یہ آپ ہی کے بھائی بند ہیں، آپ ہی کے مسلک سے تعلق رکھتے ہیں، آپ ہی کے مدرسوں میں مصروف خدمت ہیں، آپ کو ان سے اختلاف کا پورا حق ہے، لیکن اس قسم کے الزامات لگانا کیا نیتوں پر حملہ نہیں ہے؟ اور یہ حملہ کر کے آپ کس کے ہاتھ میں ہتھیار دے رہے ہیں؟ جبکہ ان میں وہ لوگ بھی ہیں جن کے بارے میں یقین ہے کہ شرعی احکام کی عظمت کے آگے وہ بڑی سے بڑی دولت کو ٹھوکر مار دیں گے۔ ایسے لوگوں کا آپ علماء نہیں، بلکہ ''نوجوان بینکر'' کہہ کر ذکر فرماتے ہیں؟ کیا یہ ''تنابز بالألقاب''

نہیں ہے؟ ان میں سے ایک صاحب نے اپنا پی ایچ ڈی کا مقالہ 'غرر' کے موضوع پر لکھا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ:

> "جہاں تک غرر کا تعلق ہے، اگر اس کی صحیح تطبیقی تشریح ہو جائے تو یہ اسلامی بینکاری کی صحت کے لئے داء عضال (لاعلاج بیماری) ہے۔ اسی خطرے کے پیش نظر کوئی بینکار ڈاکٹر صاحب اس موضوع پر اسپیشلائزیشن فرما چکے ہیں ...الخ" (ص ۱۱۷)

اس تیکھی عبارت آرائی پر آپ کو اپنے ہم خیالوں سے تعریف وستائش تو شاید ملی ہو گی، لیکن اس عبارت کے خط کشیدہ حصے پر اگر یہ سوال ہو گیا کہ: "ھلاّ شققت قلبه؟" تو اُس کا جواب ابھی سے سوچ لینا چاہئے۔ کیا "ظنّوا بالمؤمنین خیرًا" اور "یٰٓأیُّھا الّذینَ اٰمَنُوا اجتنِبوا کثیرًا مّنَ الظّنّ" اور "لا یَسخر قوم من قوم عسیٰٓ أن یّکونوا خیرًا مّنھم" اور "لَا یجرمنکم شناٰن قوم علی ألّا تعدلوا" جیسی نصوص کا بحث ومباحثہ اور مضمون نگاری میں خیال رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؟ وہ حدیث ہم سب کو یاد رکھنی چاہئے جس میں حضورِ اقدس صلّی اللہ علیہ وسلّم کا یہ ارشاد حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

> إنّ من أربی الرِّبا الاستطالة في عِرض المسلم بغیر حق
>
> (ابوداود' کتاب الأدب' حدیث ۴۸۷۶)
>
> "سب سے بڑا سود یہ بھی ہے کہ کوئی کسی مسلمان کی آبرو پر ناحق دست درازی کرے۔"

امید ہے کہ ان گذارشات پر تنہائی میں غور ضرور فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ہم سب کو حق کی ہدایت فرمائیں، اور حق بات، حق نیت سے، حق طریقے سے کہنے اور اُس پر اپنی رضا کے مطابق عمل پیرا ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین ثم آمین۔

اِشاریہ

مرتبہ
مولانا شاکر جکھورا

الأعلام

المصادر والمراجع

الفاظ ومصطلحات